ARHIEPISCOPIA OMIS
BIBLIOTECA Nr. 14.538

Diac. Prof. Dr. NICOLAE BALCA

ISTORIA FILOZOFIEI ANTICE

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC
ȘI DE MISIUNE
A BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
IUSTIN
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Editura Institutului Biblic și de Misiune
al Bisericii Ortodoxe Române, București - 1982

ARHIEPISCOPIA TOMIS
BIBLIOTECA Nr. 14.538

Diac. Prof. Dr. NICOLAE BALCA

ISTORIA FILOZOFIEI ANTICE

TIPĂRITĂ CU BINECUVÎNTAREA
PREA FERICITULUI PĂRINTE
IUSTIN
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Editura Institutului Biblic și de Misiune
al Bisericii Ortodoxe Române, București - 1982

Introducere

1. ORIGINEA ŞI ÎNSEMNĂTATEA FILOZOFIEI GRECEŞTI

Este important să observăm, chiar de la începutul consideraţiilor noastre, că deşi filozofii greci n-au avut la dispoziţie decît un material de cunoştinţe foarte restrîns, totuşi filozofia greacă a reuşit ca, într-un timp destul de scurt, să prelucreze, cu o simplitate grandioasă, în forme noţionale toate aspectele lumii. În aceasta se află caracterul tipic al filozofiei antice greceşti şi importanţa istoriei gîndirii greceşti. Viziunea modernă despre lume şi viaţă este influenţată puternic de această filozofie şi concepţia pe care filozofii greci au avut-o despre ştiinţă este valabilă şi pentru noi cei de azi. Chiar şi conceptul «filozofie» este de origine greacă, fără să trecem cu vederea că noi datorăm fundamentarea «reginei ştiinţelor», cum este numită filozofia, tot geniului poporului antic grec. Căci adevărul este că — precum matematica, medicina, ştiinţele naturii sau geografia — şi filozofia este o creaţie a spiritului ionic. S-a încercat în diferite chipuri să se explice «marea minune greacă» — cum se numeşte fenomenul cultural antic grec. Unii istorici ai filozofiei cred că el se datoreşte faptului că Atena, cu portul ei, se află la încrucişarea drumurilor maritime dintre orient şi occident şi astfel filozofii greci au putut lua cunoştinţă despre ştiinţa şi cultura popoarelor orientale. Alţii cred că înflorirea ştiinţei şi artei greceşti şi-ar avea originea în peisajul fermecător şi în contemplarea cerului azuriu ca peruzeaua, ce se întinde deasupra Greciei. Alţii caută să explice geneza filozofiei şi a ştiinţei greceşti indicînd spiritul pătrunzător de care erau animaţi ionienii. Alţii văd originea filozofiei greceşti în consideraţiile cosmogonice şi teogonice ale sec. al VIII-lea, al VII-lea şi al VI-lea î.Hr. Dar cercetări mai amănunţite au dovedit că influenţele teogoniei unui Hesiod sau a misterelor orfice asupra filozofilor antici greci au fost foarte restrînse. Spiritul acestor «teologi», cum îi numeşte Aristotel, era încă prins total în mrejele mitologiei. Nicăieri în mitologie nu se vorbeşte despre o cauză naturală a lumii. Natura şi fenomenele acesteia sînt explicate într-un chip cu totul naiv, ca fiind produse de zeităţi, care nu depăşeau posibilităţile

umanului [1]. Aşa de exemplu vînturile sînt fiicele lui Astraios — un demon al astrelor — şi ale zeiţei Eos — zorile dimineţii. Aceasta este o imagine poetică, dar lipsită de orice importanţă ştiinţifică.

În felul acesta explicau aceste mitologii toate fenomenele naturii şi ale vieţii, explicaţii ce erau, de cele mai multe ori, nişte simple fantasmagorii, ce au împiedicat mai mult naşterea filozofiei, decît s-o promoveze. De aceea gîndirea filozofică a trebuit să rupă lanţurile mitologiei, pentru a putea apoi să se formeze şi să se fundamenteze ca o disciplină pe temeiuri raţionale.

Este marele merit al cercetărilor lui Ed. Zeller de a fi arătat că presupunerile de mai sus nu au un temei prea veridic. Desigur, este posibil ca şi grecii antici să fi suferit în unele direcţii influenţe străine. Aşa de exemplu, în ceea ce priveşte matematica şi astronomia, ei au fost influenţaţi de către babilonieni şi egipteni [2]. În ceea ce priveşte însă filozofia, se ştie precis că ea este o creaţie a spiritului ionic, ca dealtfel şi întreaga ştiinţă greacă. Datorită cercetărilor făcute de către diferiţi cunoscători ai istoriei culturale a antichităţii greceşti, se ştie precis că nici unul dintre popoarele vechi nu s-au ridicat în creaţiile lor spirituale la consideraţii ştiinţifice pure asupra naturii şi nici la consideraţii filozofice asupra unor probleme ca: Ce este materia? Ce sînt legile? Ce este spiritul? Ce este existenţa? Care este începutul şi temeiul existenţei? Ce este cunoaşterea? etc.

Încetăţenirea credinţei despre influenţa culturilor orientale asupra filozofiei şi a ştiinţei antice greceşti se datoreşte lui Poseidon din Apameia (cca. 175—91 î.Hr.) şi lui Teofrast, celebrul autor al «Doxografiei». Teofrast a alcătuit în această «Doxografie» o colecţie a «părerilor» (δόξαι) exprimate de filozofii de pînă la el şi prin aceasta el şi-a cîştigat un mare merit de cercetător al filozofiei antice greceşti. Dar el face greşeala de a vedea peste tot influenţe ale înţelepciunii secrete, ce era în mare cinste la popoarele orientale, asupra gîndirii antice greceşti. Aceeaşi greşeală o face şi Filon Evreul (n. 25 î.Hr.) [3]. Eroarea aceasta a fost însă înlăturată de cercetările moderne, ce s-au făcut în istoria filozofiei antice greceşti [4].

---

1. Vezi: Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Bd. I, 1919—20; Fr. Kreuzer, *Symbolik und Mythologie der alter Völker*, Leipzig, 1910—12; M. Florian, *Cosmologia greacă*, în «Revista de Filozofie» nr. 1, 2, 3/1929.

2. «Este sigur — scrie Fr. Lange — că în ceea ce priveşte astronomia, orientul era mult mai avansat decît grecii». *Gesch. des Materialismus*, Bd. 1, p. 6.

3. Filon Evreul este de părere că filozofii greci au luat ideile lor din Vechiul Testament, idee pe care o reprezintă şi unii Părinţi ai Bisericii. Vezi: A. Warkotsch, *op. cit.*

4. Vezi: Zeller, *op. cit.*, şi Fr. Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Philos. des Altertums*, 8 Aufl. 1894, p. 33, şi cu multe lucrări din bibliografia generală pînă la anul 1894.

În tot cazul trebuie să subliniem faptul că în filozofia greacă avem de-a face cu atitudini fundamentale tipice ale filozofiei, ce revin mereu şi mereu în filozofia modernă, ca de ex.: eleatismul şi heraclitismul — lumea înţeleasă ca o existenţă ce se află într-o eternă nemişcare sau într-o eternă devenire; ca un mecanism uriaş sau ca teleologie — lumea înţeleasă de pe poziţia unei necesităţi cauzale sau a unei teleologii organice; platonism şi nominalism — ideile ca temeiurile adevărate ale lumii şi ale existenţei sau numai ca simple creaţii ale gîndirii, aşadar simple ficţiuni. Mai departe trebuie să subliniem faptul că, ca descoperitori ai ştiinţei şi ai ideii ştiinţei, filozofii greci nu au fundamentat numai logica şi formele fundamentale ale gîndirii ştiinţifice, ci ei au dezvoltat în acelaşi timp şi cele mai fundamentale noţiuni ale ştiinţelor naturii şi ale ştiinţelor spirituale.

Într-un cuvînt, filozofii greci sînt cei dintîi teoreticieni în sensul adevărat al ştiinţei. Căci ei sînt mişcaţi de dragostea cunoaşterii fundamentată pe principiile general-valabile ale raţiunii, pentru ca apoi să aplice la viaţă rezultatele acestei cunoaşteri [5]. Ei au descoperit conceptul «teoriei» (θεωρία) care face posibilă filozofia şi ştiinţa.

Totuşi, ca să revenim la tema noastră, la naşterea filozofiei şi a ştiinţei greceşti au contribuit şi concepţia religioasă şi mai ales tragediile lui Sofocle, Euripide şi Eschil [6]. De aceea este necesar ca să facem cîteva consideraţii scurte asupra religiei antice greceşti şi a tragediei antice.

Este vorba mai întîi despre religia homerică, ce reprezintă o atitudine originară şi axiologică a spiritului antic grec, ca o formă în care gîndirea greacă caută să se înţeleagă şi să se realizeze în mijlocul existenţei.

În ce constă religia homerică?

Religia homerică îşi afirmă fiinţa ei în preamărirea lui Zeus. Înaintea acestuia, stăpîneau titanii. Aceştia — Uranos, Gea, Okeanos, Selene — reprezintă acele puteri întunecate, care au fost învinse de o nouă ordine luminoasă, ce-şi are expresia cea mai înaltă în Apollo, Atena şi Zeus. Datorită acestora, forţele originare ale existenţei au fost strunite. In faţa acestora, se află puterile luminii. Deci două forţe originare stau faţă în faţă: haosul şi cosmosul. Este vorba aici despre o idee homerică, ce va influenţa puternic asupra tragediei şi a filozofiei antice greceşti. Din aceasta se va dezvolta ideea *formei* (εἶδος, μορφή) ca puterea cosmică ce înfrînează mereu şi mereu forţele monstruoase şi năvalnice ale existenţei [7].

5. Pentru filozofii greci, între teoretic şi ateoretic; filozofie şi viaţă; logos şi bios; idee şi existenţă — nu este nici o discrepanţă.

6. Vezi: L. Rusu, *Eschil, Sofocle, Euripide*, Bucureşti, 1961, p. 21.

7. Pentru filozofii greci, forma este temeiul existenţei, căci pentru aceştia ceea ce nu are o formă, nici nu există. O idee fundamentală în filozofia antică greacă. Vezi: Diels-Kranz, *Die Fragm. der Vorsokratiker 10*, ed. 1960.

Forma este, pentru gîndirea antică grecească *ordinea* în care forţele şi puterile originare ale existenţei şi ale vieţii îşi descoperă legea lor adîncă.

Cum este creată în religia homerică ordinea existenţei, ce este în stare să stăpînească acele puteri titanice ?

Ea este astfel concepută că-i lipsesc toate trăsăturile mitice şi magice. Acestea nu mai au nici o semnificaţie. Existenţa în ordinea sa — acesta este principiul ce stăpîneşte lumea nouă a zeilor. Dar cum se prezintă această existenţă în ordinea sa ? [8]

Mai întîi nici unul dintre zeii olimpici nu semnifică un moment al existenţei, un moment singular al procesului lumii, ci fiecare dintre aceşti zei reprezintă un aspect sau o sferă esenţială a existenţei şi a vieţii. Aşa de ex. Hermes este «latura întunecată» a existenţei. Lui îi aparţine imperiul surprizelor, al celor vesele şi al celor triste, şi aceasta în toate domeniile. Lumea lui Hermes este toată lumea, dar numai într-un sens. Cu totul alt aspect are existenţa atunci cînd o determină Afrodita sau Artemis. La fel şi credinţa în Atena nu reprezintă o dorinţă singulară sau o necesitate. Atena reprezintă sensul şi realitatea unei lumi întregi desăvîrşite : a lumii clare, aspre şi plină de glorie a creaţiei, a cărei esenţă este lupta. Aşa se face că Atena este prezentă aproape în toate luptele, ce sînt măreţe. Dar omul trebuie să ştie că măreţia şi triumful sînt revelaţii ale divinului. Cel care se opune zeiţei şi nu se încrede decît în puterile proprii este distrus de aceeaşi putere divină.

O altă lume nouă ni se descoperă în Apollo. Hegel caracterizează foarte potrivit această lume cînd scrie : «Eterna linişte şi claritatea meditativă în cazul lui Apollo nu este un simbol, ci expresia în care spiritul apare şi devine prezent» [9]. Acest lucru înseamnă că zeii grecilor, ca de ex. Apollo, sînt formele în care se descoperă ideea existenţei. În Zeus se concentrează toate razele. El este cea mai înaltă expresie a existenţei în lume.

Deci, cu un cuvînt, zeii sînt forme originare, imagini originare ale existenţei, moduri originare, în care se descoperă şi se realizează existenţa în legitatea ei cea mai adîncă. Cu aceasta zeii olimpici sînt în acelaşi timp moduri originare în care şi omului i se descoperă forţele şi puterile originare ale existenţei sale proprii. În acest sens zeii sînt expresia cea mai înaltă a modului existenţial al omului în lume. Toate sferele existenţiale, în care se realizează fiinţa omului în lume, îşi găsesc astfel plăsmuirea lor : activitatea artistică şi economică, lupta şi războiul, statul şi familia.

8. Vezi : W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, 1929 ; Acelaşi, *Die altgriechische Gottesidee*, 1926 şi L. Rusu, *op. cit.*, Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen* I—II, 1932.

9. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, Rekl. Bibl. p. 323.

În acest sens, religia grecilor antici este antropomorfă. Omul se înțelege prins în marile ordini ale vieții și ale existenței, ce îl cuprind atît pe el cît și lumea. De aceea expresia «antropomorf» nu are să fie înțeleasă în sensul că omul este aici iar lumea dincolo, că lumea este interpretată ca și cînd ar fi o ființă umană, sau că aici ar fi subiectul iar dincolo obiectul, ce este interpretat de subiect. Deosebirea dintre om și lume, subiect și obiect este necunoscută în filozofia antică greacă. Așa că atunci cînd afirmăm că religia grecilor antici este antropomorfă, înțelegem că lumea zeilor reprezintă forma în care omul se unește originar cu existența care-l înconjoară, sau modul în care existența omenească are să se lămurească și să se realizeze în legătura sa cu puterile originare ale întregii existențe.

După cum am remarcat mai sus, fiecare zeu olimpic reprezintă o formă originară sau mod originar, în care existența omului se realizează și apare în totalitatea existenței. Există însă mai multe domenii ale existenței în genere și ale existenței omului în special, ce se află unul lîngă altul. Toate sînt divine și umane în același timp. Cum se raportează aceste domenii ale existenței unul față de celălalt? Două feluri de raporturi sînt posibile: ele se află unul față de altul într-o ordine esențială, ori ele se află în contradicție, așadar într-o întretăiere sau dezordine. Acestea sînt cele două posibilități fundamentale ale existenței: *haosul* ori *cosmosul*. Grecii reprezintă ideea că numai în ordinea acelor puteri originare omul își poate cîștiga existența sa; în dezordine ființa omului se distruge. Și aceasta nu numai ființa omului, ci și existența în sens ontologic. Acesta este tragicul existenței omenești, că aceasta pendulează între abisul haosului și cerul cosmosului. Aceasta este concepția fundamentală a grecilor antici despre modul omului de a exista.

Această idee fundamentală despre posibilitățile existențiale ale omului este mult adîncită în religia antică grecească cu ajutorul conceptului «moira».

La Homer avem de-a face cu mai multe «moire». Hesiod numește trei «moire», care sînt fiicele lui Zeus și ale Themisei. După o altă genealogie ele sînt fiicele zeiței originare Noaptea, care a născut și Eriniile. Dar ce sînt Moirile? Ele sînt păzitoarele unei ordini sfinte și răzbunătoarele acestei ordini, pentru aceia care nu o respectă. Hesiod este de părere că ele urmăresc pe aceia care calcă ordinea, chiar dacă aceștia sînt oameni ori zei.

Dar cum poate fi călcată ordinea existenței? Prin aceea că omul optează pentru haos. Și el optează pentru haos, datorită nebuniei, orbiei proprii și astfel el își pregătește dezastrul existențial. Aici se descoperă

ideea că omul are posibilitatea să vadă ordinea inviolabilă a existenței și s-o respecte, dar și să acționeze împotriva ei. În acest sens existența umană este încărcată cu o răspundere de destin : zeii sînt nevinovați. De aceea zice Platon : «Oamenii înșiși își mîntuiesc demonii lor. Divinitatea este nevinovată».

Pentru grecii antici conștiința și convingerea că există o divinitate este identică cu conștiința ordinii existenței, ceea ce înseamnă a ordinii naturale, istorice și statale. Această ordine mai este numită și «Dike», ca reprezentanta dreptului și a dreptății. Și, în această calitate, ea poate fi pentru om cunoscută sau ascunsă. Vorbind despre această ordine, Solon zice : «Ei (oamenii) nu țin cont de temeiurile demne de onoare ale Dike-i, care este coștiutoare a ceea ce se întîmplă acum, de ceea ce s-a întîmplat odată și cu timpul ea vine ca în toate cazurile să pedepsească» [10]. Ordinea aceasta n-are nevoie de brațul nici unui judecător, ca să ducă la îndeplinire hotărîrile ei, singurul ei ajutor și tovarăș este timpul — ba mai mult, timpul însuși este judecata [11]. De aici și pînă la concepția primilor filozofi greci, mai ales a lui Anaximandru — că ordinea existenței este legea zeiței Dike, care pedepsește depășirea măsurii, după ordinea timpului — nu este decît un pas [12].

Din cele de mai sus reiese clar că religia, arta și filozofia sînt la grecii antici expresia și forma uneia și a aceleiași atitudini în fața existenței : *a sta în ordinea existenței sau năruirea în abisul haosului.* Aceste posibilități fundamentale nu sînt realizate prin amestecul unui judecător extern, străin, ci prin felul în care omul se hotărăște să fie în existența sa naturală, istorică și politică. Omul se înalță întrucît el se află în armonie cu totalitatea existenței și se năruie cu necesitate în clipa în care el calcă ordinea acesteia. Deci, concluzia la care ajung filozofii antici greci este că existența omenească este mereu amenințată de haos și apunere. De aici și continua năzuință a omului de a se salva, de a se mîntui din strînsoarea acestui ori-ori. Și mijlocul prin care el poate să facă acest lucru este *știința.* Este știința despre ordinea existenței, ce silește la existarea în această ordine, ceea ce este identic cu a exista *în adevăr* ori *a exista în neadevăr* ce duce în haos. De aceea, destinul omenesc este, pentru gînditorul antic grec, ceva determinat de om. Vina este în cel mai adînc sens al cuvîntului o neștiință. Dar vina aceasta nu este o problemă teoretică, așadar produsă de faptul că omul nu știe un principiu teoretic, ci ea constă într-o existare neadevărată.

10. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, p. 33, 77.
11. Idem, p. 79.
12. H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. I, 2. Fragm. 9 ; W. Luther, *Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit*, în : «Arch. für Begriffgesch.» 10, 1966.

Concepţia antică greacă despre adevăr (ἀλήθεια) şi neadevăr trebuie înţeleasă în sensul că acestea sînt moduri de a fi, în care existenţa este descoperită sau ascunsă. A exista în adevăr sau în neadevăr, aceasta este alternativa care constituie tragedia destinului uman.

De aceea şi în opera marilor tragedieni greci este exprimată aceeaşi idee fundamentală : ideea ordinii divine a existenţei şi apunerea acestei ordini : cosmos şi haos. Existenţa şi ordinea acesteia şi haos. Acesta este temeiul originar, pe care se realizează fiinţa omului. Tragedia — ca o expresie a religiei antice greceşti — ne revelează echilibrul sferelor divine ale existenţei şi ale vieţii. Ea ne revelează ideea adîncă că, călcarea şi distrugerea echilibrului despre care vorbeam mai sus, ce urmează din vina neştiinţei, a neadevărului, duce cu necesitate interioară la apunere şi la catastrofă. Acest lucru ni-l descoperă de exemplu «Perşii» lui Eschil [13]. Ca un nebun, neştiutor (οὐκατειδώς D. 744), cu un simţ distrus (δυσφρόνως D. 552) şi ascultînd de sfaturi greşite, Xerxes a depăşit graniţele puterii sale şi prin aceasta el a produs cu necesitate inevitabilă sieşi şi imperiului său o mare nenorocire [14].

Dealtfel în toate tragediile lui Eschil este vorba despre esenţa existenţei istorice, a existenţei unui popor în drept şi în stat, ce-şi are originea în posibilităţile fundamentale ale existenţei ; în echilibrul adevărat al ordinilor existenţei şi ale vieţii în totalitatea existenţei. La Platon acest echilibru, în «Politeia», îl asigură dreptatea ca fundamentul existenţei istorice a unui popor sub forma statului. Însă la acest filozof dreptatea nu este un concept abstract, aşa cum îl înţelege omul modern, ci ea constă în aceea că ordinea diferitelor sfere ale vieţii şi diferitelor bresle şi profesiuni păstrează echilibrul în armonie cu legile originare ale existenţei. În acest sens dreptatea este «τὸτὰ αὐτοῦ πράιτειν» (Politeia 433 A). Dreptatea este de aceea expresia şi forma ordinii totale a existenţei.

Aceeaşi idee o exprimă şi «Antigona» lui Sofocle.

Polinice, cel alungat de pe tronul tatălui său Oedipus, a pornit cu armată duşmană împotriva patriei sale, Teba. În această luptă el este ucis de fratele său, Eteocle, iar acesta moare în urma rănilor primite de la Polinice. Regele Creon, unchiul lor, care era regele Tebei, decide ca Eteocle, rămas fidel cetăţii pînă la moarte, să fie înmormîntat cu pompa cuvenită, în schimb, cadavrul lui Polinice să fie lăsat pradă cîinilor. Creon ameninţă cu moartea pe oricine va îndrăzni să calce această dispoziţie.

13. Vezi : L. Rusu, *op. cit.*, şi I. Burchardt, *Griechische Kulturgeschichte*, Kröner 1929, Bd. I, p. 383. Acest autor citează spusa lui Sofocle : «Este bine atunci cînd muritorul nu vrea să depăşească ceea ce este în puterea omului».

14. Idem. Vezi analiza minunată pe care o face L. Rusu în *op. cit.* ; Vezi şi P. Friedländer, *Studien zur antiken Literatur und Kunst*. W. de Gruyter, 1969.

Antigona, sora celor doi fraţi, nu recunoaşte justeţea acestui ordin, ci, ascultînd de legile divine, îngroapă trupul lui Polinice. La obiecţiunile surorii ei, Ismena, Antigona zice : «...Fă ce vrei, dar eu am să înmormîntez pe fratele meu. Bucuroasă am să mor îndeplinindu-mi această datorie... tu, dacă îţi convine, nesocoteşte legile sfinte ale zeilor» (vers. 71—78).

Antigona i-a dat lui Hegel ocazia de a descoperi categoriile fundamentale ale viziunii lui despre lume şi viaţă, şi anume legile dialecticii. El se exprimă asupra acestei tragedii în cuvintele următoare : «puterile morale sînt acelea ce apar aici în coliziune. Soluţia coliziunii puterilor morale (Creon şi Antigona) este aceea că puterile morale, ce sînt în coliziune datorită unilateralităţii lor, se leapădă de unilateralitatea preţuirii independente şi este apariţia acestei lepădări a unilateralităţii, că indivizii care s-au ridicat pentru realizarea unei puteri morale singulare se prăpădesc... Destinul indivizilor este expus ca ceva de neînţeles, dar necesitatea nu este una oarbă, ci ea este recunoscută ca adevărata dreptate. Prin aceasta, acele tragedii sînt operele spirituale nemuritoare ale înţelegerii şi ale priceperii morale, eternele exemple ale conceptului moral. Destinul orb este ceva ceea ce nu mulţumeşte. În aceste tragedii este înţeleasă dreptatea. Într-un chip plastic este expusă coliziunea celor două înalte puteri morale în exemplul absolut al tragediei «Antigona» ; aici iubirea de familie, sfinţenia simţămîntului apartenenţei... ajunge în coliziune cu dreptul statului. Creon nu este un tiran — cum crede L. Rusu [15] —ci şi el reprezintă o putere morală şi nu procedează nedrept : el afirmă dreptul statului şi ideea că, călcarea legilor acestuia trebuie să fie pedepsită. Fiecare dintre aceste două puteri sau laturi realizează numai una dintre puterile morale, are numai una dintre acestea ca un conţinut, aceasta este unilateralitatea ; şi sensul eternei unilateralităţi este ca amîndouă să nu aibă dreptate, fiindcă sînt unilaterale, dar în acelaşi timp să aibă amîndouă dreptate. Amîndouă sînt recunoscute ca fiind valabile, în mersul netulburat al moralităţii... Este numai unilateralitatea faţă de care se ridică dreptatea» [16].

Nu discutăm aici dacă interpretarea lui Hegel este justă sau nu, ci subliniem numai faptul, important pentru gîndirea antică greacă, că Antigona nu îndeplineşte o normă morală şi nici nu este mişcată în fapta ei de un sentiment moral, ci ea acţionează mînată de o legătură reală, ce este dată de viaţă. Înmormîntarea fratelui ei este determinată de iubire. De aceea ea îl înfruntă pe Creon cu cuvintele : «Eu m-am născut spre a iubi, nu spre a urî». Antigona împlineşte, aşadar, o datorie impusă de

15. Vezi L. Rusu, *op. cit.*, p. 174.
16. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*-Werke, 1840, Bd. 12, p. 133.

viață, care este considerată, din pricina adeverității ei, divină și sfîntă. Ce face Creon ? Prin aceea că el — datorită autorității pe care el o posedă — interzice înmormîntarea și prin aceasta caută să impună o călcare a unei sfere divine, el pune statul în postura de distrugător al unei ordini, pe care el trebuia s-o apere. Creon distruge ordinea adevărată, cosmosul existenței și al vieții, «dreptul nescris și infailibil al zeilor». El greșește față de ordinea existenței : din această pricină el este sortit pierzării.

Cu totul altfel are să se înțeleagă moartea Antigonei. Antigona împlinește o lege a existenței și a ființei ei. Moartea ei este o jertfă tragică. Ea descoperă ideea comună a gînditorilor greci că existența omenească e tragică.

În opera «Regele Oedip» ni se descoperă, cu o și mai mare vigoare, ideea pe care o aveau grecii antici despre ființa omenească, pusă în fiecare clipă în fața celor două posibilități fundamentale : de a-și dura existența în ordinea universală sau de a se nărui în haos. Ideea aceasta va fi reluată de gînditorii mari ai Greciei antice și, îmbrăcată în haina noțională, va fi transmisă posterității.

2. PERIOADELE FILOZOFIEI ANTICE GRECEȘTI

În ceea ce privește împărțirea filozofiei antice grecești în timp există mai multe păreri. Deosebirile se ivesc mai ales cînd este vorba de a determina unde începe a doua perioadă a acesteia. Că prima perioadă o formează epoca cosmologică, nu mai este nici o îndoială. Nu este clar însă dacă a doua perioadă începe cu Socrate ori cu sofiștii. Sofiștii nu pot forma sfîrșitul organic al perioadei cosmologice, ce a fost mișcată de speculațiile asupra temeiului originar (ἀρχή) al naturii, ci ei reprezintă — din pricină că pun în centrul preocupărilor filozofice pe om — o perioadă cu totul nouă a filozofiei. Acum este clar că fără sofiști nu poate fi concepută filozofia socratică. Socrate și sofiștii aparțin laolaltă, oricît de curioasă ar fi această afirmație. Așa că a doua perioadă a filozofiei antice grecești trebuie să înceapă cu sofiștii ca inițiatori ai luminismului antic și ai perioadei antropologice. Tot în cadrul acestei perioade îl tratăm și pe Democrit, chiar dacă acesta se află cu totul pe alte poziții decît Socrate. La aceasta ne-a determinat faptul că Democrit a fost influențat de sofiști și fiindcă acesta face și el din om o problemă centrală a filozofiei, așa că el nu fundamentează numai o teorie a cunoștinței, ci și o etică și un sistem filozofic, ce cuprinde toate domeniile filozofice. Și apoi marele Abderit este contemporanul lui Socrate și al sofiștilor.

Deci, prima perioadă a filozofiei antice grecești se întinde de la anul 600 î.Hr. și pînă la 430 î.Hr. Caracteristică filozofiei în această pe-

rioadă este că gîndirea atacă mai ales problemele naturii ca : problema materiei, a formei şi a unităţii dintre materie şi formă.

A doua perioadă o formează epoca antropologică şi sistematică ; aşadar epoca sistemelor universale ale unui Socrate, Platon şi Aristotel. Caracteristica acestei epoci este, după cum spuneam, că omul devine o problemă centrală a filozofiei. Şi apoi în această epocă gîndirea filozofică se ridică la o maturitate şi universalitate ce va trezi admiraţia tuturor veacurilor. Această gîndire devine critică, căci ea caută mereu după temeiuri logice, care s-o satisfacă, şi în această căutare ea descoperă noţiunile, legile şi normele eterne ale Logosului, care este considerat a fi legitatea însăşi a gîndirii. Se spune — şi aceasta pe bună dreptate — că filozofii greci din această epocă au gîndit asupra tuturor problemelor pe care şi le-a putut pune mintea omenească. Epoca aceasta ţine de la a. 430 şi pînă la a. 322 î.Hr., cînd moare Aristotel.

Epoca a treia este cea mai lungă, căci ea ţine de la a. 322 î.Hr. şi pînă în sec. al VI-lea d. Hr., cînd în *a. 529 Justinian închide şcoala filozofică din Atena.* Această epocă se caracterizează prin aceea că nu mai întîlnim concepţii originale, ci vechile concepţii sînt îmbinate în diferite chipuri, avînd ca scop călăuzitor fie întemeierea vieţii morale — ca la filozofii stoici, epicurei, sceptici şi eclectici — fie salvarea spiritului filozofic antic grec în faţa iureşului năvalnic al creştinismului — ca în neoplatonism.

În prima perioadă filozofii greci se găsesc răspîndiţi prin coloniile greceşti (Asia Mică, Italia) ; în a doua perioadă centrul filozofic se află în *Atena* (în Atica) ; în a treia perioadă filozofia greacă depăşeşte graniţele naţionale şi are ca centre principale oraşele Alexandria şi Roma. Filozofia devine cosmopolită.

3. IZVOARELE FILOZOFIEI ANTICE GRECEŞTI

Izvoarele filozofiei greceşti antesocratice sînt precare. Aceasta din pricină că operele filozofilor din prima perioadă s-au pierdut în cea mai mare parte. De aceea de la aceşti filozofi nu ni s-a păstrat nici o operă completă, ci numai fragmente, pe care le avem de la autori de mîna a doua sau a treia. Meritul mare de a fi adunat şi studiat aceste fragmente îi revine lui H. Diels, care a şi publicat aceste fragmente însoţite de consideraţii critice [17]. Şi trebuie să subliniem faptul că cine vrea să studieze filozofia antesocratică nu poate face acest lucru decît pe temeiul lucrării lui Diels. Alături de lucrarea acestui autor, mai trebuie să amintim încă două izvoare ale filozofiei antesocratice şi anume : izvoarele *doxografice* şi *biografice*. Mai importante sînt scrierile doxo-

17. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3. Aufl. 1912.

grafice, aşadar acelea care expun sistematic părerile filozofilor antesocratici. Una dintre cele mai importante doxografii este aceea a lui Teofrast, un elev al lui Aristotel. Acesta a scris o doxografie în 18 cărţi, în care el expune «părerile» fizicienilor [18] antesocratici şi se opreşte la Platon.

Tot ceea ce noi ştim despre filozofii antesocratici îşi are originea în doxografia lui Teofrast, cum a dovedit acelaşi Diels în lucrarea critică a acestuia «Doxographi Graeci» (1879). Şi tot pe lucrarea lui Teofrast se fundamentează şi o altă scriere importantă pentru cunoaşterea antesocraticilor şi anume «Placita philosophorum», scrisă cam pe la a. 150 d.Hr.

În ceea ce priveşte cronologia filozofilor antesocratici cel mai însemnat izvor este «Cronica» lui Apolodor din Atena [19], care a fost întrebuinţată şi de Diogene Laertios. Acesta, sprijinindu-se pe Cronografia lui Eratostenes (276—194 î.Hr.), împarte lucrarea sa în trei cărţi, de la căderea Troii (184 î.Hr.) pînă la a. 144 î.Hr., iar în a doua ediţie chiar pînă la moartea lui Carneade (128 î.Hr.). Datele furnizate de această Cronică sînt de mare valoare. Despre filozofii antici greci au mai scris: Aristofan din Bizanţ (264—187 î.Hr.), Neante din Cizicoa (cca. 240 î.Hr.), Antigonus din Caristus (cca. 225 î.Hr.), Satirus (cca. 240 î.Hr.) şi peripateticianul Sotion (cca. 180 î.Hr.).

Alături de aceste izvoare mai sînt cele biografice. Aici trebuie să amintim compilaţiile numeroase ale lui Diogene Laertius (240 d.Hr.) (Περὶ βίων, δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν πιλοσφία εὐδοκιμησάντων) care nu au însă mare valoare ştiinţifică, din pricină că acesta se ocupă prea amănunţit de latura anecdotică a vieţii particulare a filozofilor antesocratici.

Alte lucrări ce mai pot fi folosite ca izvoare pentru a cunoaşte filozofia greacă antică mai sînt acelea ale următorilor autori antici: Platon, Aristotel, Cicero, Lucretius, Seneca, Plutarh, Galenus, Sextus Empiricus, Porfirius şi ale unor Părinţi ai Bisericii ca: Clement Alexandrinul, Justin Martirul, Origen, Eusebiu de Cezareea — în parte şi alţii ca Tertulian, Lactantiu şi Fer. Augustin.

Pentru noi cei de astăzi, dacă voim să cunoaştem temeinic filozofia antică, trebuie să mai consultăm şi următoarele lucrări de dată recentă:

O. F. Grippe, *Die kosmischen Systeme der Griechen*, 1851; Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer gesch. Entwicklung*, 5 Aufl., 5 vol., 1920 (cu bibl. imensă); Überweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Teil I. Das Altertum, 11 Aufl., 1920 (cu bibliografie multă); H. Ritter şi H. Preller, *Historia philosophiae Graecae et Romanae ex fontium locis contesta*; P. Tannery, *Pour l'Histoire de la science hellène*, Paris, 1887; Ch. Renouvier, *Manuel de philos. ancienne*, 1844; Th. Gomperz,

18. Cuvîntul «fizicieni» indică aici pe acei filozofi antesocratici, care s-au ocupat cu cercetarea naturii. Cărţi = capitole.

19. A trăit cca 140—100 î.Hr.

Griechische Denker, 5 Bde., 1911 (trad. şi în limba franceză cu titlul: *Gomperz, Les penseurs de la Grecque*, 1908); H. von Armin, *Die europäische Philosophie des Altertums*, 2 Aufl., 1913; H. Siebeck, *Die Geschichte der Psyhologie vor Aristoteles*, 1880; John Burnet, *Early Greek Philosophy*, 3 ed., 1918 (trad. şi în limbile franceză şi germană); K. Joël, *Geschichte der antiken Philosophie*, 1921; K. Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, 1906; W. Windelband, *Geschichte der antiken Philosophie*, 3 Aufl., 1913 (trad. şi în limba română de T. D. Ştefănescu); Bruno Bauch, *Das Substanzproblem in der gricchischen Philosophie bis zur Blütezeit*, 1910; E.v.Aster, *Geschichte der antiken Philosophie*, 1920; W. Kinkel, *Geschichte der Philosophie des Altertums*, 1920; A. W. Ben, *The Greek Philosophers*, 4 ed., 1921; W. Kinkel, *Geschichte der Philosophie von Sokrates bis Aristoteles*, 1921; Th. Heath, *Greek Matematics*, 2 vol., 1921; R. Hönigswald, *Die Philosophie des Altertums*, 2 Aufl., 1924; Döring, *Geschichte der griechischen Philosophie*, 2 Bde., 1923; Dr. H. Meyer, *Geschichte der alten Philosophie*, 1925; M. P. Nilson, *A History of Greek Religion*, 1925; Dr. W. Capelle, *Geschichte der Philosophie*; Samml. Göschen, Bd. I. *Die Philosophie von Thales bis Leukipos*; II. *Die griechische Philosophie von Sophistik bis zum Tode Platons*, 1922—1926; III. *Vom Tode Platons bis zum alten Stoa*, 1954; IV. *Vom alten Stoa bis zum Erklektizismus im ersten Jahrhundert vor Christus*, 1954; G. Rodier, *Etudes de philos. grecque*, 1926; L. Allevi, *Ellenismo e cristianesimo*, Milano, 1934; Dölger, *Antike und Christentum*, Münster, 1934; G. de Ruggiero, *Storia della filosofia*, Parte I. *La filosofia greca*. Vol. I. *Dalle de origini a Platone*, 3 ed. 1934; H. Ritter et L. Preller, *Historia philosophiae graecae testimonia auctorum conlegerunt notisque inxtruxerunt*, ed. 10 Gotha, 1934; W. Jaeger, *Die Formung des griechischen Menschen*, 1934; A. Rey, *La jeunesse de la science grecque*, 1933; A. Gavotti, I. *Presocratici*, Napoli, 1934; W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, 1935; A. Gavotti, *Da Aristotele ai Bizantini. Probleme esenziali della storia del pensiero greco*, Napoli, 1935; F. Enriques et Santolana, *Histoire de la pensée scientifique*. I. *Les Ioniens et la nature des choses*. II. *Le problème de la matière. Pytagoriciennes et Eléates*. III. *Les dernieres physioloques de la Grèce*, 1936; J. B. Burgess, *An Introduction to the Hystory of Philosophy*. I. *Ancient Philosophy*, Los Angeles, 1935; G. de Ruggiero, *Storia della filosofia*. vol. II. *Da Aristotele ai Neoplatonismo*, 3 ed., Bari, 1935; M. F. Sciacca, *Studi della filosofia antica*, Napoli, 1935; A. W. Benn, *History of Ancient Philosophy*, London, 1936; P. J. De Castro Nery, *Croluçao do pensamento antigo*. Porto Alegere, 1936; L. Laurand, *Pour mieux comprendre l'antiquité classique*, Paris, 1936; R. Mondolfo, *Problemi del pensiero antico*, Bologna, 1936; P. Nizan, *Les matérialistes de l'antiquité: Dèmocrite, Epicure, Lucrèce*, Paris, 1936; E. Milina, *La herencia moral de filosofia griega. Conception*. Atenea, 1936; G. Quadri, I. *Tragici greci e L'estetica della giustizia*, Firenze, 1936; Ett. Bignone, *Studi sul pensiero antico*, Napoli, 1938; Ch. Werner, *La philosophie grecque*, Paris, 1938; P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les Philosophes grecques*, Paris, 1937; W. Schbert, *Die religiöse Haltung des frühen Hellenismus*, Leipzig, 1937; A. Hollard, *Les cultes de mystères*, Paris, 1937; Otto Kern, *Die Religion der Griechen*, Bd. III. *Von Platon bis Keiser Julian*, Berlin, 1938; K. Kerénhyi, *Die antike Religion. Eine Grundlegung*, Amsterdam, 1940 (trad. şi în limba italiană: *La religioni antica nelle sue linne fondamentali*, Bologna, 1940; H. W. Rüssel, *Antike Welt und Christentum*, Amsterdam, 1941; W. Nestle, *Vom Mytos zum Logos*, Stuttgart, 1940; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. I. *Bis zur griechischen Weltherschaft*, München, 1941; W. Schmidt, *Die griechische Literatur zur Zeit der attischen Hegemonie nach dem Eingreifen der Sophistik*, 1 Hälfte, München, 1940; M. Valgimigli, *Poeti e filosofi di Grecia*, Bari, 1941; J. Burckhardt, *Kulturgeschichte Griechenlands*, Wien, 1941; Acelaşi, *Griechische Kultur*, 1941; A. Rey, *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, Paris, 1939; J. Leipoldt, *Der Tod bei der Griechen und Juden*, Leipzig, 1942; Thassilo von Scheffer, *Die Kultur der Griechen*, Königsberg, 1942; Fr. Taeger, *Das Alterium, Geschichte und Gestaltung*, 3 Aufl., 2 Bde., Stuttgart, 1942; G. Corradi, *Studi ellenistici*, Torino, 1941; J. Gaos, *Antologia filosofica. La filosofia griega*, Méjicos, 1941; A. Rivaud, *Les grandes courants de la pensée antique*, 4 éd., 1941; R. Mandolfo, *El pensamiento Antiguo. Historia de filosofia Greco-Romana*, 2 vol., Buenos Aires, 1942; L. Robin, *La pensée hellénique des origines à Epicur*, Paris, 1942; L. Radermacher, *Mytos und Sage bei der Griechen*, 2 Aufl., 1943; P. Le Cour, *Hellènisme et Christianisme*, Paris, 1943; O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basel, 1945; J. Dumortier, *La religion grecque*, 1947; W. Nestle, *Griechischen Studien. Untersuchungen zur Religion, Dichtung und Philosophie der Griechen*, 1948; Pierre-Maxime Schul, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 1949; Hirschberger, *Geschichte der*

Philosophie, Bd. I. *Altertum und Mittelalter*, 1949; K. Reidemeister, *Das exakte Denken der Griechen. Beiträge zur Deutung von Euklid, Plato und Aristoteles*, 1949; W. Haeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart, 1953; vezi bibliografie între 1934—1945 în: «Bibliografia Philosophica», ed. G. A. De Brie, vol. I, 1950; vol. II. 1954; M. P. Nilsson, *La religion populaire dans la Grèce antique*, trad. din limba engleză de F. Durif, Paris, 1953; J. Chevalier, *Histoire de la pensée antique*, Paris, 1955, *Philosophia antiqua*, vol. I—VII, 1946—1955; H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, 1955; F. Eckstein, *Abriss der griechischen Philosophie*, 1955; O. Gigon, *Ursprung der griechischen Philosophie*, 2 ed., 1958; F. Jakoby, *Griechische Historiker*, 1956; T. A. Sinclair, *Histoire de la pensée politique grecque*, Paris, 1953; F. Buffure, *Les mythes d. Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956; Cl. Carbonara, *La filosofia greca*, Vol. II, Napoli, 1951; J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Bd. I. *Altertum und Mittelalter* 2 Aufl, 1954; W. Kranz, *Die griechische Philosophie*, Freib.i.Br., 1950; Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*, Bd. I—IV, 1956; A. Cresson, *La philosophie antique*, Paris; L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensèe juridique et morale en Grèce*, Paris; P. Gordon, *L'image du monde dans l'antiquité*, Paris; L. Robin, *La morale antique*, Paris; W. Guthrie, *The Greek Philosophers from Thales to Aristotle*, London, 1963; W.K.C. Guthrie, *Die Griechischen Philosophen von Thales bis Aristoteles*, 2 Aufl, 1963; H. Boeder, *Grund und Gegenwart als Frageziel der früh-griechischen Philosophie*, 1962; F. Brentano, *Geschichte der griechischen Philosophie*, 1963; O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, 2 Aufl. 1968; E. Kapp, *Der Ursprung der Logik bei der Griechen*, 1965; O. Gigon, *Los origines de la filosofia griega. De Hesiode a Parmenides*, (trad. din l. *germană, Der Ursprung der Griechischen Philosophie)*, Madrid. 1971; P. Nizan, *Les matèrialistes de l'antiquitè*, Paris, 1968 (trad. şi în l. spaniolă de M. Reyes, Llopart, Madrid, 1971); Ch. Werner, *La philosophie grecque*, Paris, 1972.

I

FILOZOFIA PRESOCRATICĂ

Perioada cosmologică

A

PROBLEMA MATERIEI: HILOZOISMUL IONIAN

Patria originară a filozofiei antice greceşti este Miletul, oraşul cel mai dezvoltat şi mai puternic din Asia Mică în secolul VI î.Hr. Condiţiile ce au făcut ca să apară aici cele dintîi licăriri ale filozofiei sînt următoarele: poziţia geografică favorabilă a acestui oraş, ce se găsea la întretăierea multor căi maritime, ceea ce a făcut ca locuitorii lui să ia cunoştinţă de cultura altor popoare. Apoi timpurile paşnice ce au caracterizat acest sec. al VI-lea î.Hr. şi, mai ales, predispoziţiile sufleteşti ale ionienilor ca: predispoziţia spre observarea lumii, spre sistematizarea şi generalizarea rezultatelor acestei cercetări a lumii, cît şi năzuinţa de a face consideraţii raţionale asupra fenomenelor din natură.

Problema centrală a gîndirii filozofice din această epocă a fost — după cum am amintit mai sus — fenomenele naturii în eterna lor schimbare şi devenire. Întrebarea: de unde sînt toate acestea? este, aşadar, problema cu care se ocupă cei dintîi filozofi greci. Aşa că putem spune că filozofia a fost la începuturile ei ştiinţa despre natură. Din aceasta s-au separat, mai tîrziu, alte discipline cum sînt: astronomia, meteorologia, geografia şi matematica. Dar la începuturile ei filozofia nu s-a ocupat decît cu întrebarea despre temeiul ultim sau de început (ἀρχή) al naturii [20].

Pentru a-şi forma o viziune unitară despre lume, încearcă cei mai vechi filozofi ionieni ca Tales din Milet (cca. 624—546 î.Hr.), Anaximandru (cca. 611—545 î.Hr.) şi Anaximene (cca. 582—528 î.Hr.) să răspundă la întrebarea despre acest «ἀρχή». Din această pricină aceşti filozofi au

20. Şi acest lucru se întîmplă de o manieră ce trădează materialismul, căci lucrurile externe sînt pentru conştiinţa naturală mai aproape decît eul.

fost numiţi «cosmologi» sau şi «fiziologi», fiindcă ei s-au ocupat cu «physis», aşadar cu natura. Chiar şi operele acestor ionieni erau intitulate «peri physeos».

Tales din Milet aparţinea unei familii nobile, ceea ce i-a dat posibilitatea ca să facă călătorii îndepărtate — mai ales în Egipt. Tales a fost vestit pentru cunoştinţele sale matematice şi a fost enumerat printre cei şapte înţelepţi ai antichităţii. Ca om de ştiinţă i se atribuie lui Tales prevederea unei eclipse solare, ce a avut loc în 2 mai 585 î.Hr., cît şi formularea de axiome geometrice [21]. De aceea îl laudă Herodot (I, 74).

Importanţa filozofică a lui Tales este aceea că el a fost cel dintîi filozof (σοφός), care a formulat o ipoteză asupra principiului constant al naturii. De aceea Aristotel îl şi numeşte «ἀρχηγόσ τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας» şi lucrul acesta este de mare importanţă, fiindcă numai atunci fenomenele aşa de felurite şi de multiple ale naturii pot fi explicate, cînd ele pot fi reduse la un principiu unic, care să fie în acelaşi timp şi substratul unic al acestor fenomene.

După cum spune Aristotel, Tales proclamă ca principiu unic, prin care pot fi explicate toate fenomenele, *apa*. Ceea ce l-a determinat pe acest ionian să considere apa ca principiu originar al lumii, nu se poate spune cu exactitate. Probabil că prin intuiţie senzorială, Tales a observat că apa este prezentă în toate prefacerile din natură. Dar cum s-au născut toate lucrurile din apă, aceasta nu ne mai spune Tales.

Totuşi, prin această afirmaţie, Tales poate fi considerat a fi cel dintîi filozof al naturii, fiindcă acesta este cel dintîi gînditor, care se ridică de la observaţia senzorială a unor fenomene la intuiţia unui principiu originar al tuturor lucrurilor. Căci, ceea ce voim să accentuăm aici este faptul că, consideraţiile lui Tales, deşi par naive, ele cuprind totuşi două caracteristici noi faţă de gîndirea mitologică de pînă la el: întîi deducerea tuturor lucrurilor dintr-o origine unică naturală. Şi, în al doilea rînd, conştiinţa clară că înapoia schimbărilor pe care le suferă fenomenele naturii — vară şi iarnă, înflorire şi veştejire, naştere şi moarte etc. — se află un «ce» originar, ce rămîne mereu identic cu sine, care nu se schimbă şi totuşi produce din sine lumea, pentru ca apoi s-o ia iarăşi în sine, pricinuind astfel procesul etern al acesteia. Tales nu mai întreabă: cum a fost la început?, cum făceau vechii cosmologi, ci el pune întrebarea: Ce este începutul? Aşadar, el caută după temeiul originar al tuturor lucrurilor (ἀρχή). Este întrebarea după acel temei care este început, fără ca el însă să mai aibă un început, aceasta fiindcă el este etern (E. Genaro, *La caduta speculativa di Tales*, Genova, 1970).

21. Acest lucru ni-l relatează Eudemos, un elev al lui Aristotel, şi că de aceea Tales ar fi adus geometria în Grecia. Vezi: Diog. Laertios, I, 24; Herodot, *Libr. I*, cap. 74. El a determinat anul solar cuprinzînd 365 zile.

Pentru Tales, aşadar, temeiul tuturor lucrurilor îl constituie un element senzorial-material. Natural, trebuie să accentuăm faptul că Tales nu cunoaşte conceptul naturii în sensul nostru de astăzi, ci pentru acesta energia şi materia formează o unitate. Şi ceea ce este curios este faptul că pentru acest milezian materia este însufleţită, căci «totul este plin de zei», zice el [22]. Din cauza acestui antropomorfism naiv, reprezentat de cei trei filozofi milezieni, ei au fost numiţi şi «hylozoişti» [23].

Care este eroarea lui Tales? Greşeala lui este aceea că el caută ceva ce trebuie să fundamenteze realitatea şi descopere acest «ceva» tot ca ceva real [24].

Anaximandru. Un progres mai esenţial face gîndirea filozofică prin al doilea filozof milezian, *Anaximandru* [25]. Acesta este concetăţean cu Tales şi ceva mai tînăr decît acesta. Anaximandru este socotit a fi cel dintîi filozof grec, care a scris o lucrare cu conţinut filozofic şi de aceea aceasta este cea dintîi lucrare în proză. Cartea este intitulată *Despre natură* (Περὶ φύσεως), care însă s-a pierdut. În Anaximandru se întîlnesc într-un chip ideal omul de ştiinţă cu filozoful. El este cel dintîi om de ştiinţă al antichităţii care înţelege să schiţeze o hartă a pămîntului, în care el indică oceanele şi uscatul, căutînd să explice, într-un mod ştiinţific, chipul în care s-au format mările. Şi — după îndelungate cercetări — Anaximandru ajunge la concluzia că lumea este un «cosmos», iar, ceea ce este şi mai îndrăzneţ, el mai susţine că pămîntul este un corp rotund ce pluteşte în spaţiu. Îndrăzneţul milezian încearcă chiar să fundamenteze matematic această afirmaţie. El construieşte un «σφαῖρα», (Diog. Laert. II, 2), cel dintîi glob al cerului şi formulează teorii foarte ingenioase cu privire la originea plantelor, animalelor şi a omului, ce nu mai ţineau cont de factorul mitologic şi religios. Se spune că Anaximandru ar fi inventat şi ceasornicul solar (γνώμων). El a murit în 547 î.Hr.

Şi mai îndrăzneţe sînt însă ideile filozofice ale lui Anaximandru. După spusa lui Teofrast, Anaximandru a fost elevul şi urmaşul lui Tales, ceea ce înseamnă că este mai mult ca posibil, ca între milezieni — după cum crede şi Diels — să fi existat şcoli filozofice. Aşa se explică faptul că şi la Anaximandru problema fundamentală a preocupărilor lui filozofice să fie aceeaşi ca şi la Tales. Căci şi pe Anaximandru îl preocupă problema lui ἀρχή. Dar concluziile la care ajunge acesta sînt cu totul deosebite de acelea ale lui Tales.

---

22. Aristotel, *De anima* I, 2; Diog. Laert. I, 27.

23. Hylozoismul este acea concepţie după care materia este însufleţită.

24. Vezi: H. Ritter, *Geschichte der ionischer Philosophie*, 1821; P. Tannery, *Pour l'Histoire de la science hellène. De Thales à Empedokles*, 1887; W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, Berlin, 1958, p. 67—72.

25. Schleiermacher, *Über das Prinzip und Kosmologie Anaximandros*, 1815; Diog. Laertios II, 1—2; O. F. Gruppe, *op. cit.*

Tales afirma că temeiul ultim al lumii este apa. Acest lucru probabil că nu l-a mulţumit pe Anaximandru, căci atunci — concludea acesta — ar putea să fie considerate ca principii ultime ale lumii şi alte elemente decît apa [26]. O concluzie foarte justă în urma căreia acest milezian sprinten la minte ajunge la ideea că temeiul ultim al lumii, ce asigură unitatea acesteia, trebuie să fie cu totul de altă natură decît un dat senzorial. Din acest motiv, Anaximandru este silit să caute temeiul unic şi ultim al lumii *înapoia fenomenelor senzoriale*. Căci — zice el — «ἀρχή» nu mai poate avea, ca celelalte materii senzoriale, un început empiric în timp, ci el trebuie să fie neprodus, netrecător, nemărginit şi în trecut şi în viitor. Principiul originar al lucrurilor trebuie să fie «ceva» nemărginit. Aşa apare, pentru prima dată în istoria gîndirii omeneşti, ideea «Nemărginitului». Principiul trebuie să fie o natură nemărginită sau principiul este natura Nemărginitului. Şi, din pricina că nici un element material nu îndeplineşte aceste condiţii, atunci, în determinarea principiului originar al lucrurilor, trebuie să se facă abstracţie de toate calităţile senzoriale, aşa că principiul originar trebuie să fie nedeterminat [27]. De aceea, Anaximandru numeşte acest principiu «ἄπειρον» sau «Nedeterminatul», vrînd să arate prin acest nume că acest principiu este în acelaşi timp nemărginit şi de nimic îngrădit [28]. În felul acesta filozoful se ridică, pentru prima dată în istoria filozofiei, prin abstracţie, de la ceea ce este senzorial, constatat cu simţurile, la ceea ce este noţional : «ἀρχή» este «ἄπειρον», *Nedeterminatul*. Aşa ne-a rămas exprimată ideea anaximandrică la Aristotel : temeiul ultim al lumii trebuie să fie mărginit, pentru ca devenirea să nu înceteze niciodată, ci să se producă mereu în eternitate. Dacă n-ar sta aşa lucrurile, viaţa din univers ar înceta să mai existe.

Prin «Nemărginit», Anaximandru înţelege — după cum ne confirmă acest lucru şi Aristotel — o *materie* nemărginită, desigur în sensul unui «ce» originar veşnic viabil şi care se mişcă numai prin sine. De aceea Anaximandru îşi numeşte *Nedeterminatul* «nemuritor», «netrecător», «neprodus» şi «veşnic tînăr». Că el ar fi afirmat — cum se crede acest lucru pe temeiul unui loc din Aristotel — că *Nemărginitul* ar fi şi «divin» (θεῖον), fiindcă cuprinde şi susţine totul, nu se poate spune cu siguranţă.

Ceea ce se poate spune despre «Apeiron»-ul lui Anaximandru este că :

1. El este înaintea oricărei materii senzoriale [29] ;

---

26. Diog. Laertios II, 1—2.
27. Idem, I.
28. El este infinit. Simplicius, *Ad. Arist., Phys.* (I, 2), p. 5 b. «Nemărginitul», principiul tuturor lucrurilor, materia neordonată a lumii (Diels, 2, 9).
29. Diels, *op. cit.*, Fragmentul 1, p. 89. Plutarh îl critică pe Anaximandru din pricină că el nu arată ce calitate are acest «ἄπειρον» ; Stobaeuss, *Ecol. Phys.* c. 11, p. 294, ed. Heiran.

2. El n-are nici o calitate pe care o întîlnim în experienţă la alte elemente. El n-are vîrstă [30];

3. El este nemărginit, neschimbător şi netrecător.

Această concepţie despre «ἀρχή» este formulată de către Anaximandru numai pe temeiul gîndirii raţionale şi de aceea ea este o cunoaştere raţională. Aici întîlnim, deci, pentru prim adată, faptul că gîndirea se ridică de la cunoaşterea senzorială la cunoaşterea pur noţională, aşa cum se va întîmpla mai tîrziu la filozofii eleaţi şi la toţi filozofii raţionalişti. În acest caz, «Aperion»-ul lui Anaximandru poate fi considerat identic cu «existenţa pură» a eleaţilor şi cu «substanţa» lui Spinoza, deşi la Anaximandru nu poate fi vorba încă despre un concept abstract al substanţei, din pricină că — cum am mai amintit — Anaximandru concepe existenţa ca fiind ceva *material* [31].

Dar cum acţionează acest nemărginit în procesul lumii ? La întrebarea aceasta fundamentală a filozofiei naturii, Anaximandru nu răspunde mulţumitor. Pentru Anaximandru Nedeterminatul este o materie subtilă, invizibilă, care, dintr-o pornire internă, iese din omogenitatea originară şi prin diferenţiere produce elementele contrare, ca rece şi cald, umed şi uscat etc., din care s-au născut toate lucrurile şi lumea. Acest milezian gîndeşte formarea lumii ca o diferenţiere, ce este produsă de eterna mişcare a elementelor contrare, pe care le cuprinde Nemărginitul, în chip potenţial.

Această mişcare eternă, pe care noi trebuie s-o gîndim ca un vîrtej, Anaximandru şi-o închipuie, ca toţi hylozoiştii, ca ceva ceea ce nu mai trebuie fundamentat şi de aceea el nu se mai ocupă de originea ei. O asemenea mişcare ţine de fiinţa temeiului originar (ἄπειρον).

Plecînd de la aceste daturi, Anaximandru concepe o cosmologie îndrăzneaţă şi naivă în acelaşi timp, pe care din lipsă de material mai amplu nu o putem reconstitui decît în chip incomplet. După ce caldul a fost diferenţiat, acesta s-a urcat în sus, în timp ce masa rece a rămas jos. În jurul recelui s-a concentrat caldul în forma unui glob, aşa «cum îmbracă coaja copacul», recele rămînînd în mijloc. Din această masă s-a format lumea vizibilă. Desigur nu numai o lume, ci o infinitate de lumi, pe care temeiul originar le va absorbi iarăşi în sine. Căci aceasta este caracteristica fiinţială a acestuia. «Unde este originea lucrurilor, acolo se află şi apunerea lor, în concordanţă cu necesitatea. Ele plătesc astfel unora altora pedeapsa şi căinţa pentru nedreptatea lor, în concordanţă cu ordinea timpului», zice Anaximandru. De aceea din eternitate are loc

30. Idem.

31. Hölscher, *Anaximander, în : «Um die Begriffswelt der Vorsokratiker»* Darmstadt, 1968 ; A. Laurenti, *Introduzione a Talete, Anassimandros, Anassimene*, Bari, 1971.

o continuă producere şi apunere a lumilor, ce se nasc într-un număr infinit.

Prin aceasta Anaximandru afirmă unele idei ce vor avea o importanţă epocală pentru evoluţia de mai tîrziu a filozofiei greceşti. Întîi este ideea periodizării lumii. Apoi ideea că există o lege a naturii, ce stăpîneşte asupra întregii vieţi cît şi asupra fenomenelor şi a schimbărilor din lume [32].

Anaximene. Al treilea milezian, Anaximene (582—528 î.Hr.), contemporan şi prietenul lui Anaximandru, nu reprezintă în consideraţiile sale filozofice un progres faţă de concepţia acestuia din urmă, ci mai degrabă un regres. Probabil că acesta n-a înţeles consideraţiile făcute de Anaximandru, cu care el era în raporturi bune, fiindcă Anaximene rămîne, cu privire la întrebarea despre «ἀρχή», la o concepţie naivă, ce seamănă cu a lui Tales. Pentru Anaximene temeiul din care s-au născut toate lucrurile este *aerul*. Probabil că ceea ce l-a determinat pe acesta să considere aerul drept «ἀρχή» a fost faptul că aerul umple toată lumea şi se pare că n-are nici o mărginire şi că el constituie chiar şi sufletul (ψυχή) omului, aşadar principiul ce dă viaţă acestuia. «Ca şi sufletul nostru, care constă din aer şi care ne guvernează, tot asemenea aerul cuprinde întregul cosmos», zice acest milezian în al doilea fragment [33] ce cuprinde în sîmbure încă în al 5-lea secol î.Hr. ideea microcosmosului şi macrocosmosului. Aerul este, aşadar, «ἄπειρος ἀρχή».

Credinţa aceasta a lui Anaximene despre suflet (ψυχή) era comună grecilor antici. Ei credeau că sufletul este constituit dintr-o materie fină — aerul — şi care la moarte părăseşte corpul omului, pentru a se duce într-o lume subpămînteană unde trăieşte mai departe ca umbră. Este aceasta o concepţie pe care o reprezintă aproape toţi filozofii antici greci, excepţie făcînd doar Platon.

Dar trebuie să recunoaştem totuşi că, deşi Anaximene a regresat în ceea ce priveşte determinarea materiei originare, a făcut şi el un progres în soluţionarea altei probleme. El este cel dintîi filozof care încearcă să soluţioneze problema energiei, prin care materia originară a produs lucrurile din lume. La Anaximandru activitatea «arche»-ului în procesul lumii nu era expusă destul de clar, ceea ce făcea ca unitatea acestui proces să fie ameninţată. Această unitate putea fi salvată numai dacă toate deosebirile calitative sînt reduse la deosebiri cantitative, ceea ce înseamnă că toate deosebirile calitative ale lucrurilor să fie reduse la mai multă sau mai puţină substanţă la acelaşi volum. La această idee

32. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 1908; Schleiermacher, *Über Anaximandros*, Bd. III, III Abteil., Sämtliche Werke, p. 171—296; Büsgen, *Über das «Apeiron» Anaximanders*, 1867; F. Lütze, *Über das Apeiron Anaximanders*, 1878; G. B. Burch, *Anaximander, the first Metaphysician*, «Rev. Metaph.», 1949.

33. Diels, *op. cit.*

Anaximene a fost condus de o observație pe care el a făcut-o : el a observat că prin încălzire corpurile se întind și prin răcire se contractă. De aici filozoful grec trage concluzia : din «ἀρχή», așadar din aer, se produc prin întindere și contractare toate lucrurile. Subțierea (pyknosis) și învîrtoșarea (manosis) aerului sînt cei doi agenți, ce au produs apariția lucrurilor. Prin subțierea aerului s-a produs focul, iar prin învîrtoșare au fost produse apa, pămîntul și lucrurile.

Acești trei milezieni trebuie să fie considerați, așadar, ca fiind cei dintîi pionieri ai științei. Căci, așa naive cum sînt concepțiile lor despre «ἀρχή», ele reprezintă totuși o întoarcere epocală de la gîndirea mitologică la gîndirea rațională. De la acești trei gînditori așa de naivi și pînă la filozofii sec. al XX-lea, gîndirea omenească va face progrese uriașe, dar celor dintîi le revine meritul de a constitui începutul marii drame a gîndirii umane. Este aceasta o contribuție de seamă a celor trei milezieni. Ei sînt materialiști. (Vezi I. Nipon, *Les matérialistes grecques*, Paris, 1969 ; W. Jaeger, *Die Theologie der milesischen Naturphilosophen*, în : «Um die Begriffswelt der Vorsokratiker» Darmstadt, 1968).

B
PROBLEMA FORMEI

PITAGORA DIN SAMOS
(cca. 582—500 î.Hr.)

Ceea ce i-a preocupat pe cei trei filozofi milezieni a fost problema materiei originare a lumii. Cu Pitagora și elevii acestuia se pune în filozofia greacă o problemă cu totul nouă : *se pune problema formei*[34].

Pitagora este originar din insula Samos, o insulă ioniană aproape de coastele Asiei Mici. Despre viața acestuia nu cunoaștem decît puține date, pe care le-a mijlocit tradiția. De aceea nu există o doxografie despre filozofia lui Pitagora. Știm numai că a fost fiul lui Mnesarchos, care aparținea unei familii înstărite din insula Samos. După spusa lui Apollodor, în jurul anului 532 î.Hr., Pitagora era în vîrstă de 40 de ani[35]. Silit de tiranul Polykrates — care conducea insula — Pitagora se refugiază în colonia doriană Samos din sudul Italiei. Aici el înființează un fel de confrerie religioasă-etică, un gen de ordin filozofic-religios esoteric, în care el era considerat a fi de origine divină. Ordinul acesta a avut mulți adepți, chiar și dintre cetățenii avuți din Croton și din alte orașe mărginașe. Oridinul pitagoreian a durat pînă pe la mijlocul secolului

34. Vezi : Chaignet, *Pythagore et la philosophie Pytagoricienne*, 2 vol., Paris, 1873 ; Frank, *Platon und die sogenannten Pythagoreer*, Leipzig, 1923 ; J. Burnet, *op. cit.*

35. Nașterea lui Pitagora este situată în jurul Olimpiadei a 60-a (584 î.Hr.). Diog. Laert., VIII, 1—3. După alții, el s-a născut în anul 608 î.Hr.

V î.Hr., cînd un anume Cylon, conducătorul politic al insulei, a început o prigoană cruntă împotriva pitagoreilor, căreia i-au căzut victimă mulţi dintre adepţii lui Pitagora. Unii dintre aceştia s-au putut salva prin fugă în Grecia, unde au răspîndit ideile lui Pitagora. Aşa se face că pe la anul 100 î.Hr., reînviind ideile pitagoreiene, s-a născut direcţia filozofică cunoscută sub numele de neo-pitagoreism. — Pitagora s-a numit pe sine pentru prima oară «φιλοσόφος» în loc de «σοφός».

După ultimele cercetări făcute de cunoscătorii pitagoreismului, s-a ajuns la concluzia că concepţia reprezentată de Pitagora, ce a avut o influenţă aşa de mare în lumea antică, nu este atît de natură filozofică, cît mai ales de natură religioasă-morală. Căci principiile pe care le observau adepţii confreriei pitagoreice nu priveau cunoaşterea lumii, ci conducerea vieţii omeneşti.

Din pricină că nu ne-a rămas nici o lucrare de la Pitagora, nu cunoaştem cu certitudine decît două dintre principiile reprezentate de acesta. Primul este acela că sufletul este de origine divină şi că de aceea ele este nemuritor [36]. După moarte acesta peregrinează prin corpurile animalelor, pentru ca după o lungă peregrinare să se întoarcă iarăşi într-un corp omenesc [37]. În legătură cu această idee Pitagora recomanda cumpătarea şi abţinerea de la anumite alimente, socotite a fi «necurate». Datorită cunoştinţelor sale medicale, Pitagora mai recomanda un anumit regim de viaţă, ce avea în vedere sănătatea fizică.

De mare importanţă este însă mai ales faptul că Pitagora este descoperitorul *ideii de ştiinţă*. El a cultivat ştiinţa pură. Iată cum îl descrie Gomperz : «Un talent extraordinar în domeniul matematicilor, întemeietorul acusticii, deschizător de drumuri în astronomie... savant, teolog şi reformator moral, a unit în personalitatea sa o bogăţie de talente foarte diferite şi în parte contradictorii» [38]. În special, în domeniul matematicii şi al geometriei, Pitagora s-a devedit a fi un spirit genial. El a formulat pentru prima oară teoria despre proporţii şi a descoperit principiul ce-i poartă numele. De asemenea Pitagora s-a ocupat intensiv cu probleme de astronomie. În această privinţă avem mărturia elevului lui Aristotel, Eudemos [39].

Pitagora a mai studiat în legătură cu matematica şi muzica, ceea ce a avut ca urmare că acesta a ajuns să studieze relaţiile dintre armonie şi anumite raporturi numerice dependente de lungimea şi scurtimea

36. Aristotel, *De anima*, I, 2, 404 a 18 ; Cicero, *Tusc., Quaest*, I, 16.
37. Sufletul parcurge un circuit (Diog. Laert. VIII, 14 ; Aristotel, *ibidem*, I, 3).
38. Gomperz, *Griechische Denker*, Erster Band, 2 Aufl., Leipzig, p. 81.
39. J. Klein, *Die pytagoreische Wissenschaft*, în «Um die Begriffswelt der Vorsokratiker», *op. cit.*

corzilor de la chitară și alte instrumente muzicale. Concluzia la care ajunge Pitagora este că numărul și măsura sînt principiile ce guvernează lumea și că acestora le revine o esență independentă [40]. Milezienii considerau materia ca fiind «ἀρχή»; Pitagora face din relațiile cantitative principii fundamentale ale lumii, așa că problema materiei rămîne tot atît de nerezolvată ca și mai înainte.

Pitagora merge așa de departe, încît afirmă că esența tuturor lucrurilor o constituie raporturile matematice și că de aceea numărul ar fi principiul originar al tuturor lucrurilor. Totul își are originea în numere și totul constă numai din raporturi numerice. Desigur, nu trebuie să ne închipuim că Pitagora ar fi ajuns la conceptul abstract al numărului. Acesta reprezintă principiile aritmetice — ca de altfel toți filozofii antesocratici — într-un mod geometric și de aceea numărul a rămas o mărime intuitivă. Așa se face că, atunci cînd Pitagora consideră numărul ca fiind esența unui lucru, el se gîndește la forma spațială geometrică a acestuia. Totuși esențialul este că uneori pitagoreii fac abstracție cu totul de structura senzorială a lucrurilor și le gîndesc pe acestea ca fiind date odată cu relațiile spațiale, în așa fel că, față de forma acestora, materia nu mai are nici o importanță. Așa se face că punctul este identic cu unu, linia este indicată prin doi, suprafața prin trei, iar celelalte corpuri prin patru. Focul este egal cu tetraedru, apa cu icosaedru, aerul cu octaedru, pămîntul cu cubul, iar eterul cu dodecaedrul.

Elementele numerelor le apar pitagoreilor a fi «dreapta» și «nedreapta». «Dreapta» este identică cu nețărcuitul, «nedreapta», cu ceea ce este țărcuit. Interesant este că pitagoreii operează aici cu judecăți de valoare, fiindcă ei consideră «nedreapta» mai bună, iar «dreapta» mai rea, o tendință ce se face simțită și în speculațiile pitagoreilor cu numere. Și fiindcă concepția că esența universului este numărul, este destul de îndrăzneață, și mai îndrăzneață este ideea că, așa cum în muzică anumite relații numerice în legătura diferitelor tonuri produc un acord, tot asemenea opozițiile din lume produc în ultimă analiză o armonie fundamentală, ce se întemeiază tot pe relații numerice [41]. Tot asemenea produc și planetele, ce se mișcă cu viteze diferite în jurul pămîntului, o armonie cosmică a sferelor, pe care noi nu o percepem, din pricină că de la naștere o auzim mereu în urechile noastre.

Credința că, calitățile numerice constituie esența lucrurilor, cuprinde în sine și ideea că cu forma lucrurilor este dat și scopul acestora. Din acest motiv, pentru pitagorei, acele lucruri sînt mai desăvîrșite în care se păstrează mai bine forma. Regularitatea, ordinea și armonia for-

40. Aristotel, *Metaphysik* I, 5; Sextus Empir. Pyrrhon, Hypothyp, III, 18, 152.
41. Sextus Empiricus, *Adv. Math.* X, 362; Vezi: Hetdel, *The Pytagoreans and Greeks mathematics*, în «Studie in Presokratik philos.» op. cit., 1970.

mează scopul cel mai înalt al lucrurilor. De aceea şi preaslăvirea universului de către pitagorei, din cauză că universul formează un «cosmos». Pentru a explica structura şi ordinea acestui cosmos, pitagoreii pornesc de la numărul, pentru ei desăvîrşit, zece, ce este baza sistemului zecimal, potrivit căruia aceştia construiesc o teorie astronomică foarte interesantă. După această teorie, pămîntul s-ar afla în centrul universului, iar în jurul acestuia se învîrtesc zece sfere, care poartă zece corpuri cereşti : stelele fixe, cinci planete (Mercur, Venus, Marte, Jupiter şi Saturn), soarele, luna, pămîntul şi contrapămîntul (τὴν ἀντίχθονα, ἀντίχθων). Toate acestea se învîrtesc la rîndul lor în jurul focului central în care îşi are originea toată viaţa. În mişcarea lor acestea produc acea muzică misterioasă despre care vorbeam mai sus. Ştim precis că Pitagora a afirmat că pămîntul este rotund şi că el este o planetă între planete [42]. Din aceste pricini se crede că el a pus în circulaţie termenul «κόσμος» pentru a numi universul.

Dar pentru Pitagora conceptul armoniei nu avea o însemnătate atît de mare numai pentru lumea fizică, ci şi pentru lumea morală. Scopul suprem al moralei pitagoreice este virtutea, ceea ce pentru aceştia înseamnă armonia raţionalului cu neraţionalul în sufletul omului. Iar mijlocul cu ajutorul căruia se poate realiza acest scop este educaţia prin muzică, fiindcă numai aceasta poate să înalţe şi să cureţe sufletele, să strunească pasiunile sufletului omenesc şi să vindece toate durerile pe care le încearcă cineva în această lume. Alte mijloace mai sînt : viaţa ordonată sever şi autoexaminarea continuă.

Pitagora a avut mulţi admiratori şi elevi. Cei mai însemnaţi dintre aceştia au fost : Filolaos, Simmias şi Cebes, prietenii lui Socrate, Petru din Himera şi Arhitas din Tarent — pe care îi admiră Platon — Aristoxenos, întemeietorul muzicii ştiinţifice, precum şi Alcmaion din Croton, care, după spusa lui Aristotel, s-a născut în a doua parte a secolului al VI-lea î.Hr. Acesta din urmă este însemnat prin faptul că pe lîngă că acceptă şi el ideea nemuririi sufletului, el caută să o şi demonstreze, susţinînd că sufletul atunci este nemuritor cînd seamănă cu lucrurile nemuritoare, ce sînt în veşnică mişcare. Alţi elevi mai sînt şi Hippasos din Metapont şi Ecfantes. Acesta din urmă afirmă şi el că pămîntul se învîrte în jurul axei sale.

Dar cel mai însemnat dintre aceşti elevi ai lui Pitagora a fost Alcmaion din Croton, care, după spusa lui Aristotel, s-ar fi născut cam pe la sfîrşitul sec. al VI î.Hr. Acesta nu este atît de vestit ca pitagoreian,

42. Această teorie pitagoreică a numerelor a influenţat pe Giordano Bruno, A. Comte şi L. Oken. Vezi : Gomperz, *op. cit.*, p. 87 ; Aristotel, *De coelo*, II, 12.

cît mai ales ca medic [43]. Din ştirile pe care le avem despre acest genial medic antic, datorită lui Herodot, se ştie că el a făcut disecţii pe animale şi a tras concluzii din aceste disecţii cu privire la viaţa omului. Aşa a ajuns el la concluzia că sediul sufletului este creierul, nu inima, şi cu aceasta el face din creier organul principal, prin care are loc percepţia senzorială. Pe temeiul acestei descoperiri, Alcmaion încearcă să elaboreze o fiziologie, care este cea mai veche încercare de acest fel pe care o cunoaşte istoria ştiinţei.

O altă idee nouă a acestui genial pitagoreian este că omul se deosebeşte de animal. Deosebirea esenţială dintre om şi animal este, după Alcmaion, că omul gîndeşte, în timp ce celelalte fiinţe posedă numai o percepţie senzorială şi nu şi facultatea de a gîndi. Cu aceasta se face, pentru prima dată în istoria gîndirii omeneşti, deosebirea esenţială între percepţie şi gîndire.

Alcmaion a descoperit că creierul este centrul percepţiilor senzoriale şi că acestea se produc datorită a ceea ce este contrar. Este interesantă încercarea pe care Alcmaion o face, pentru a explica vederea. Din acelaşi loc al creierului, zice el, pleacă doi nervi ai vederii, ce se întind un timp paralel, apoi se diferenţiază în formă de furculiţă, pentru ca apoi fiecare din aceştia să se ducă la ochi, în care se află un fel de «pneuma». În regiunea sprîncenelor se strîmbă şi umplu orbita ochiului. Că aceste «drumuri aducătoare de lumină» îşi au originea în creier se poate dovedi prin disecţie. Dar, zice Alcmaion, şi din faptul că noi nu putem mişca un singur ochi, ci numai pe amîndoi deodată. Ochiul este acoperit cu patru piei, ce sînt transparente. Din această transparenţă se reflectează lumina şi toate obiectele luminate. În urma acestei reflectări noi vedem. Pentru Alcmaion ochiul este un fel de oglindă, ce reflectă obiectele şi care transmite apoi imaginea acestora la creier. Cum se întîmplă această transmitere Alcmaion nu ne mai spune.

Într-un fragment ce ne-a rămas de la acest crotonian se vorbeşte şi despre cunoaştere. El zice : «Despre ceea ce este nevăzut şi despre ceea ce este muritor au certitudine numai zeii ; omului nu-i este hărăzită decît o presimţire vagă». Prin această afirmaţie, Alcmaion vrea să spună că cunoaşterea omenească este mărginită [44].

Din datele acestea puţine putem totuşi deduce că două sînt izvoarele din care se inspiră Alcmaion : din concepţiile mistice-religioase ale pitagoreilor şi din observaţia ştiinţifică a naturii. Rezultatele reflexiunilor pe care le face Alcmaion nu stau însă într-o legătură organică.

43. Gomperz consideră pe Alcmaion ca fiind părintele fiziologiei, *op. cit.*, I, p. 119 ; W. Burkertè, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pytagoras, Philokaos und Platon*, 1962.

44. Vezi legătura dintre pitagoreism şi sofistică la Gomperz, *op. cit.*, p. 99.

BIBLIOGRAFIE

Pînă la anul 1894 vezi bibliografie la Fr. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*, 8 Aufl., 1894; Zeller, *op. cit.*; Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, I și bibliografiile scrise de: Porphyrius și Jamblikos (1910), amîndouă în ed. lui D. Laertius de Cobet, 1850); A. Rothenbücher, *Das System der Pytagoreer*, 1867; Chaignet, *Pytagore et la Philosophie pytagoricienne*, 1875; W. Bauer, *Der ältere Pytagoreismus*, 1897; Th. Gomperz, *Griechische Denker*, I. Dritte Aufl., 1911; P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, 1887; J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 2 ed. London, 1908; A. Delate, *Etudes sur la littérature pythagoricienne*, 1915; A. Delate, *Etudes sur la politique pythagoricienne*, 1922; Er. Frank, *Plato und die sogenannten Pytagoreer*, 1925; D. Brunschwicg, *Rôle du pythagoreisme dans l'évolution des idées*, Paris, 1936; E. Valenti, *Della antiche leggi di Carondo, filosofo pitagoreico*, Parma, 1936; A. Cameron, *The Pythagorean Back ground of the Theory of Recollection*, 1938; G. Méantis, *Le livre de la sagesse pythagoricienne*, Paris, 1938; Kurt Fritz v., *Pythagorean Politics in Sothern Italy*, New York, 1940; V. Carparelli, *La sapinze di Pytagora*, vol. I, Padova, 1941; Jul. Malengreau, *Euclide ou Pythagore?* Montrieux, 1941; E.L.Jr. Minar, *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*, Baltimore, 1942; L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, 1948; T. Brunius, *Pythagoras and the arts*, în «Man World», 1971 (4).

C

PROBLEMA UNITĂȚII DINTRE MATERIE ȘI FORMĂ

1. HERACLIT DIN EFES

(cca. 540—480 î.Hr.)

După cum am văzut, pe cei trei milezieni îi interesa problema materiei, iar pe Pitagora și pe pitagoreieni problema formei. În felul acesta s-au născut în filozofia antesocratică două direcții, ce trebuiau unite. Meritul de a fi încercat să facă acest lucru îi revine lui Heraclit și filozofilor eleați.

Heraclit din Efes este una dintre cele mai interesante figuri din istoria culturii antice grecești. Caracterul și puternica lui individualitate ni se descoperă în stilul său clar în expresii și adînc de sens. Scrisul lui are ceva profetic și mistic, el este bogat în imagini grandioase și nespus de îndrăzneț în comparații, căci acest spirit mare nu gîndește în abstracții, ci în intuiții concrete și în imagini plastice.

Heraclit a trăit și a gîndit la sfîrșitul secolului al VI-lea și la începutul secolului al V-lea î.Hr. Veacul în care trăiește Heraclit este veacul puternicelor individualități ale culturii antice grecești, veacul războaielor cu perșii, în care geniul unui Temistocle devine salvatorul elenismului de catastrofa care-l păștea de a ajunge în sclavia asiatică.

Heraclit din Efes, după cum am spus, una dintre cele mai interesante figuri de gînditori pe care a produs-o cultura antică greacă, descindea din vechiul grup al lui Androcle, urmaș al Codrizilor. Familia sa a dat Efesului generații de-a rîndul de Basilei, care, la început fruntași politici, cu timpul funcțiile lor au fost limitate la atribuții preoțești, legate de cultul Demetrei eleusine [45]. Semnificativ este însă faptul că Heraclit

45. Vezi: Strabon, XIV, 3; Diog. Laert. IX, 2, 3 15

renunță la funcția sacerdotală în favoarea fratelui său și se dedică studiului naturii [46]. Pasiunea pentru știință l-a făcut să se țină departe de viața politică. Solicitat de efeseni să le întocmească legislația, el refuză să facă acest lucru și aceasta din resentimentul pe care-l nutrea față de regimul democratic. Retras cu totul din viața politică, el s-a ocupat exclusiv cu știința, ceea ce a făcut pe contemporanii săi să-l numească filozoful «tînguitor» [47].

Heraclit este un gînditor foarte original și ideile lui vor influența pe mulți filozofi antici și moderni. Ba ceva și mai mult, «heraclitismul» va deveni — alături de eleatism — una din temele fundamentale ale istoriei filozofiei.

Opera sa, cu titlul «Περὶ φύσεως» (Despre natură), a fost elaborată de marele efesan în plină maturitate. Ea s-a pierdut, dar ni s-au păstrat totuși circa 130 de fragmente, conservate ca citate, mai mult sau mai puțin autentice, în operele urmașilor, care adesea se refereau la ideile lui Heraclit. După părerea lui Diels, lucrarea lui Heraclit nu era sistematică, ci mai degrabă un fel de jurnal zilnic [48], care, din această pricină, era foarte greu de înțeles, ceea ce i-a adus lui Heraclit epitetul de «întunecatul» sau «obscurul» (ὁ σκοτεινός). Totuși, în acest jurnal zilnic sînt expuse adevărate perle de cugetare [49].

a. **Ontologia heracliteană**. Heraclit ni se înfățișează ca un gînditor care începe prin a observa natura, de la care se ridică apoi la adînci considerații filozofice. Ca și alți gînditori greci din această epocă și Heraclit are o atitudine negativă față de credințele religioase ale poporului. El critică nemilos și misterele cu simbolismul lor nebulos. Ca toți gînditorii originali, Heraclit avea o natură de critic tăios. Aplecat spre speculații metafizice el n-are multă înțelegere pentru «fizicienii» dinaintea lui. Heraclit are însă două trăsături comune cu Xenofon : și el năzuiește să depășească politeismul antropomorf și să facă dovada unității întregii existențe. De aceea el scrie : «Din totul devine Unul și din Unul devine totul» (Fragm. 10).

Și totuși Heraclit se află într-o flagrantă contrazicere cu Xenofon. Acesta din urmă afirma că «ἀρχή», Unul-Universal, care este identic cu divinitatea, se află departe de orice schimbare, așadar într-o eternă nemișcare. Heraclit dimpotrivă vede esența lumii în eterna schimbare a lucrurilor. Într-un chip plastic și intuitiv, întrebuințînd imagini din na-

46. Vezi : Diog. Laertius, IX, 6. — Diogene Laertius (IX, 17) menționează cinci omonimi care poartă acest nume.

47. Vezi : W. Trillitsch, *Heraklit der «weinende» Philos.*, în «Wissenschaft», Zeitschrift der Karl-Marx Univ., Leipzig, Heft 3, 1962.

48. H. Diels, *Herkleitos von Ephesos*, Berlin, 1901, p. VIII.

49. Vezi fragmentele heraclitene traduse în românește în monografia I. Banu, *Heraclit din Efes*, București, 1963.

tură, el caută să facă dovada acestei teze. «Soarele este în fiecare zi nou», zice el (Fragm. 6). Coborînd în rîu, pe oameni «îi scaldă mereu alte şi alte unde »(Fragm. 12). «Totul curge şi nimic nu durează» «(πάντα ῥεῖ)[50], aşa sună o maximă, ce nu se găseşte în fragmentele lui Heraclit, dar care redă în chip aforistic viziunea heracliteană despre eterna curgere a lucrurilor [51]. Nicăieri în lume nu există ceva care să rămînă neschimbat. Dacă simţurile noastre ne conduc la o idee contrară, aceasta este o simplă iluzie, a cărei origine este faptul că din substanţa lucrurilor dispare tocmai atîta cît pe un alt drum li se adaugă iarăşi. De la această eternă curgere şi schimbare nu este exclus nici omul, nici corpul şi nici sufletul. Care este punctul de plecare al lui Heraclit, pentru a dovedi această concepţie ?

El pleacă de la o problemă ce nu fusese sesizată de înaintaşii săi. Cei trei milezieni nu se întrebau în ce raport se află schimbările lucrurilor, faţă de substanţa neschimbătoare dinapoia lor ; aşadar cum se face că substanţa se schimbă şi totuşi rămîne aceeaşi ? Milezienii explicau schimbarea senzorială prin permanenţa substanţei invizibile. Dar marele mister rămînea totuşi legătura dintre schimbarea senzorială şi permanenţa ce scapă percepţiei simţurilor.

Pentru a dezlega acest mister existau două drumuri : ori a face din schimbare chiar temeiul ultim al tuturor lucrurilor, ori a declara că schimbarea este iluzorie şi a face din realitate o substanţă unică, infinită şi neschimbătoare. Primul este drumul pe care merge Heraclit, al doilea este drumul eleaţilor.

Pentru Heraclit acest şuvoi ce curge fără încetare are ca urmare că noi descoperim la unul şi acelaşi lucru calităţi opuse [52]. «Recele devine cald, caldul rece, umedul uscat, uscatul umed» (Fragm. 126), iarnă-vară (Fragm. 67), zi-noapte (Fragm. 57, 67), viaţă-moarte (Fragm. 62, 77, 88), tinereţe-bătrîneţe (Fragm. 88), bine-rău (Fragm. 58), existenţă şi non-existenţă (Fragm. 49), unul şi toate (Fragm. 50, 10), întreg şi neîntreg (Fragm. 10), acelaşi şi altul (Fragm. 12). Contradicţia este universală, ea îmbrăţişează realitatea în toate sectoarele ei. Oriunde privim, vedem numai contradicţii şi opoziţii şi trecerea acestora a unora în altele, o eternă victorie şi sucombare, fiindcă toate întîmplările din lume nu sînt altceva decît lupta unor contrarii. «Toate se nasc din luptă» (Fragm. 80 şi 53). «Conflictul este tatăl tuturor, regele tuturor ; pe unii el îi face zei, pe alţii oameni, pe alţii sclavi, pe alţii liberi», zice Heraclit. De aceea el comba-

50. «πάντα ῥεῖ». . Vezi : Aristotel, *De coelo* III, 1, 298 b. (Vezi şi *Metaph.* I, 6).
51. Vezi : Platon, *Cratylus*, p. 402 ; Aristotel, *Metaphys.* I, 6 ; XIII, 4.
52. Pentru această descoperire, Hegel îl laudă pe Heraclit şi afirmă că acest principiu este esenţial şi se găseşte în Logica sa. *Vorlesungen über die Gesch. der Philos.*, 334.

te pe Homer, care ar dori să înlăture lupta din lume, aceasta din motivul că înlăturarea luptei din arena vieții ar însemna sfîrșitul devenirii și deci al vieții. Heraclit vede peste tot o coexistență a contrariilor, atît în macrocosmos cît și în microcosmos. Pentru marele efesan această luptă este numai o pîrghie spre ceva mai înalt, spre o armonie, spre un acord sau spre o unitate. «Cele opuse se acordă — zice Heraclit — și din cele discordante rezultă cea mai frumoasă armonie» (Fragm. 8), sau «din toate Unul» (Fragm. 10). Așa cum fără luptă n-ar fi posibilă viața, tot asemenea fără contradicții n-ar fi posibilă armonia [53]. Căci așa cum numai din multiplicitatea diferitelor tonuri mai înalte și mai joase se naște armonia în muzică, sau așa cum numai din principiile contrare ale masculinului și femininului se naște unitatea mai înaltă a căsătoriei, tot asemenea se unește mereu în procesul lumii ceea ce este contrar, chiar dacă oamenii nu înțeleg că «ceea ce se contrazice este în armonie cu sine însuși. Unirea contrariilor ca la arc și tije» (Fragm. 51). «Armonia invizibilă este mai bună decît cea vizibilă» (Fragm. 54).

În felul acesta efesanului i se descoperă, în haosul părut și lipsit de sens al disonanțelor și prin contradicțiile ce determină armonia tuturor fenomenelor, o rațiune adîncă. Această rațiune este numită de gînditorul grec prin cuvîntul «λόγος» [54].

Pentru a înțelege logosofia heracliteană este necesar să expunem mai întîi cosmologia acestuia. Întregul univers se dezvoltă la Heraclit dintr-un singur element. Acest element este *focul* [55]. Focul acesta a existat din «totdeauna» (Fragm. 30), așa că nu există nimic anterior focului. Elementul acesta are menirea la Heraclit să fundamenteze unitatea universului. Căci, pentru Heraclit, lumea n-a fost creată de nici un zeu [56], ci ea a existat din totdeauna și va exista mereu, un etern foc viu. Prin diferiți «προπαί» trecînd, elementul acesta originar a produs lumea. Așa s-au născut marea, pămîntul și focul arzător al lumii (Fragm. 21).

După Heraclit focul are mai multe funcțiuni :

El este substanța primordială din care derivă substanțele actuale ale diferitelor lucruri. Spre deosebire de milezieni însă, Heraclit depășește faza grosolană și naivă a materiei primo originare, căci la el în mod continuu, din eternitate și în mod etern, focul se schimbă în unele sau altele din calitățile esențiale existente în lume, care, la rîndul lor,

53. Heraklit este un dialectician, aici el exprimă în noțiuni forma dramatică a mișcării lumii. Lui îi este clar că totul în lume este condiționat de contradicții. Războiul, lupta (πόλεμος, ἔρις) este vehiculul întregii vieți (πάντα κατ' ἐριν γινεσθαι).

54. Asupra sensului heraclitean al conceptului «λόγος» interpreții Efesanului nu sînt de acord. Vezi confruntarea acestora în : A. Aall, *op. cit.*, p. 41—56 ; Banu, *op. cit.*, p. 45, 80. Logosul heraclitean este identic cu Rațiunea universală.

55. Aceeași dispută se duce între cunoscătorii filozofiei heraclitene și cu privire la sensul acestui termen. Vezi bibliografia de la sfîrșit.

56. Vezi Zeller, *op. cit.*, I, 2, 645.

se preschimbă în foc. Heraclit nu admite un început al lumii şi nici un sfîrşit al acesteia, aducînd în sprijinul acestei concepţii o imagine de ordin geometric : «tot una este începutul şi sfîrşitul unei circumferinţe» (Fragm. 103). Iar un alt argument este următorul : «Toate se preschimbă în egală măsură cu focul şi cu focul toate — aşa cum mărfurile se preschimbă pe aur şi aurul pe mărfuri» (Fragm 90). Căci, aşa cum citam şi mai sus, «lumea aceasta, cu toate lucrurile din ea, n-au făcut-o nici zeii şi nici oamenii, ci ea a fost mereu şi este şi va fi un veşnic foc viu, ce după măsură se aprinde şi după măsură (σωφροσύνη) se stinge».

Focul mai este «esenţa» actuală, comună tuturor lucrurilor. Pentru Heraclit, dincolo de aspectele senzoriale ale lucrurilor mai există ceva invizibil (Fragm. 54), ceva care face ca lucrurile să fie ceea ce sînt şi care fundamentează unitatea tuturor lucrurilor. Este un foc general, dar cu «aromele» lui individuale (Fragm. 67), unitatea în multiplicitate, generalul şi individualul, cum am zice noi astăzi. Căci zice genialul efesan : «Înţelept lucru este să recunoaştem că totul este Unul».

Focul este principiul activ al mişcării universale ; un principiu ce posedă în mod intrinsec o anumită forţă, iar aceasta «delimitează, diriguieşte, pune în evidenţă şi indică schimbările» (Fragm. 100). Prin această afirmaţie Heraclit se pare că ar vrea să accentueze faptul că natura, lumea, universul au o ritmicitate, ce se întîmplă după *o măsură* [57], pe care o dictează focul, fiindcă «fulgerul le cîrmuieşte pe toate» (Fragm. 64) [58].

Interesantă este concepţia pe care o reprezintă Heraclit despre suflet, deoarece el consideră natura ca fiind ceva însufleţit, iar sufletul ca fiind ceva corporal. Dar despre aceasta mai departe.

Heraclit accentuează contrarietatea lucrurilor şi lupta acestor contrarii. Dar în haosul acestor contraziceri filozofului efesan i se descoperă, după cum spuneam mai sus, o raţiune adîncă sau «Logosul», care este temeiul lumii. Privind plin de înţelegere la procesul lumii şi al vieţii, filozofului i se descoperă adevărul că o raţionalitate inteligibilă dirijează mişcarea lumii. Heraclit a văzut că viaţa poartă pecetea unei raţiuni ce stăpîneşte totul [59]. Această raţiune este «Logosul», care «există dintotdeauna... Toate se petrec pe potriva acestui Logos» (Fragm. 1),

57. După cum am arătat, grecii antici erau îndrăgostiţi de măsură.

58. Unii interpreţi ai filozofiei heraclitene îi atribuie focului raţiune şi conştiinţă. Aceasta din pricină că Heraclit însuşi nu precizează destul de clar noţiunea «foc».

59. Iată bunăoară ce este Logosul după Aall. Din fragmentele heraclitene, zice acesta, Logosul este : a) «Raţiunea ca paradigmă universală pentru spiritul omului. Oamenii ar avea în aceasta o călăuză demnă şi numai datorită unei anarhii etice se întîmplă că oamenii nu se lasă dirijaţi de el ; b) Acelaşi Logos se manifestă şi în lumea externă, ce este creată după chipul lui. Este Logosul, care este temeiul lumii şi al adevărului şi idealul cel mai sigur şi mai clar». (Aall, *Gesch. der Logosidee in der griechischen Philosophie*, I, p. 55).

chiar dacă mulţi n-au nici o idee despre acest lucru. Dar dacă înţelegem Logosul, atunci ştim să explicăm fiecare lucru după natura lui. Aceasta fiindcă «Logosul le gospodăreşte pe toate» (Fragm. 72) şi de aici ordinea universală [60]. Acest Logos, care diriguieşte şi «gospodăreşte» (διοικέω) totul, atît în schimbările materiei cît şi în străfulgerarea fulgerului, în instinctul animalelor cît şi în sufletul omului, este o lege a lumii. Heraclit mai afirmă că Unul, întregul este Logos, este «dreptate» (δίκαιον). Dreptatea este, la Heraclit, atît echilibrul de nezdruncinat al cosmosului cît şi supremul principiu căruia trebuie să i se conformeze legea cetăţii. Iată ce zice Heraclit în această privinţă: «oamenii raţionali trebuie să se sprijine pe ceea ce este comun (ξυνός) tuturor lucrurilor, aşa cum se sprijină cetatea pe lege, ba chiar în chip şi mai temeinic; într-adevăr, toate legile omeneşti se nutresc din unica lege divină, căci aceasta are atîta putere cît vrea să aibă, ajunge pentru toţi, fără să se epuizeze vreodată» (Fragm. 114).

La Heraclit Logosul are caracterul de ordine universală, de acea măsură ce este prezentă atît sus — printre astre, cît şi jos — în şi pe pămînt, în şi printre oameni. «Soarele nu va depăşi măsura, dacă totuşi Eryniile, ajutoarele Dike-i, vor şti să-l prindă». Clar se poate vedea aici că Heraclit merge mai departe pe drumul bătătorit de Anaximandru în ceea ce priveşte cunoaşterea legilor naturii. Chiar dacă el le numeşte φύσι (natură) sau Zeus, sau vorbeşte despre γνώμή, «ce diriguieşte totul prin tot», el înţelege mereu acelaşi lucru. Uneori el întrebuinţează chiar expresia «Înţeleptul» (τὸ σοφόν), ceea ce indică probabil că lui Heraclit cuvîntul Logos i se pare insuficient, pentru a exprima principiul său universal. Acest Logos sau «Înţelept» este la Heraclit identic cu Divinitatea.

Întrebarea ce se pune acum este: mai poate vorbi un filozof despre divinitate, care şi-a început concepţia sa despre lume cu afirmaţia: «Lumea n-a fost creată de nici un Dumnezeu etc.»? Principiul fizic al acestuia îi este suficient pentru a explica spontan lumea. Dar cu toate acestea acest gînditor lasă totuşi loc pe acest pămînt şi zeilor. Dintr-o afirmaţie heracliteană, pe care ne-a transmis-o Hippocrate, putem citi că la alcătuirea naturii au colaborat toţi zeii [61]. Filozoful care la început vrea să înţeleagă lumea fără să aibă în considerare o divinitate, pînă la urmă se alătură credinţei populare şi accentuează cu entuziasm că la înfrumuseţarea lumii (διεκόσμεσαν) au contribuit toţi zeii [62]. Aşa se face

60. Fragmentul cu această idee este citat de către Hipolit şi Marc Aureliu. Dacă Heraclit identifică focul cu Logosul, este o probelmă în discuţie. Vezi: Aall, *op. cit.*; Banu, *op. cit.*

61. «περὶ διαίτης.» Ed. Kühn, p. 639. Vezi: Mullach, *Fragment. philos. Graec.* I. Fragm. 96: φύσιν δὲ πάντες θεόι διεκόσμεσαν.

62. Vezi: Patin, *Heraklitische Beispiele* I, p. 23.

că nici Heraclit n-a putut să desăvîrşească concepţia sa despre lume fără zei [63]. Căci şi el este de acord cu Tales, că lumea e plină de fiinţe divine. Ba ceva şi mai mult : Heraclit reprezintă cu claritate ideea că «Divinitatea este ziuă şi noapte, vară şi iarnă, războiul şi pacea, saturaţia şi foamea ; ea îşi schimbă înfăţişarea întocmai ca focul, care, alimentat fiind cu mirodenii, este numit de fiecare dată după parfumul fiecăreia» (Fragm. 114). Heraclit mai numeşte pe Dumnezeu «κόρος» (prisos), unitatea lumii, primordialitatea focului, dinamismul acestuia fiind întemeiat pe contradicţie. Iar după o relatare a lui Filodem, Heraclit reprezintă ideea că războiul (πόλεμος) şi Zeus «sînt unul şi acelaşi lucru». Cosmosul este la Heraclit «haina vie a Divinităţii», cum se exprimă Goethe, dînd astfel expresie unei idei heraclitene. Heraclit merge însă un pas mai departe. El afirmă că «Înţeleptul este deosebit de totul», ceea ce înseamnă că Divinitatea este Absolutul. «Pentru Divinitate totul este frumos şi bun şi drept, numai oamenii ţin ceva ca fiind nedrept, iar altceva drept», zice Heraclit. Divinitatea este situată de acesta dincolo de bine şi rău, acestea fiind numai distincţii omeneşti. Cei mai mulţi comentatori reprezintă părerea că, cu această idee, Heraclit se află pe culmea gîndirii sale [64].

Logosofia lui Heraclit este cel mai consecvent panteism pe care l-a produs filozofia antică greacă [65]. El nu face însă distincţia între un Dumnezeu personal ori impersonal. Heraclit nu se exprimă clar. După fragmentele citate mai sus trebuie să spunem că Dumnezeul lui Heraclit este impersonal, cum îl consideră el «ca Înţeleptul». Dar poate fi Logosul, Raţiunea universală a lumii, pe care Heraclit o numeşte Dumnezeu şi care, ca «Înţelegerea, conduce totul prin tot», să fie lipsită de conştiinţa de sine ? Pe de altă parte, din relaţia divinităţii cu focul originar, ceea ce înseamnă cu materia vie, se deduce că divinitatea trebuie înţeleasă ca fiind impersonală.

Deci, concluzia este că deşi Heraclit se ridică la oarecari înălţimi de cugetare, totuşi el rămîne, prin felul cum înţelege lumea şi relaţia acesteia cu Dumnezeu, un copil al timpului său. Căci nici Heraclit nu-şi poate reprezenta activitatea Logosului în lume decît în legătură cu un substrat material, pe care el îl ipostaziază a fi purtătorul (ἀρχή) procesului lumii. Acest substrat este — după cum am văzut — focul. Aşa că am putea spune că focul este substanţa raţională ca puterea ce produce lumea, cauza lumii. Viziunea heracliteană despre lume este un *monism panteist.*

63. Vezi : Fragm. 131. Aristotel ne istoriseşte anecdota că Heraclit a strigat unui străin, care-l vizita, dar care nu îndrăznea să intre la el în bucătărie, următoarele : El poate să intre liniştit, εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς. Aristoteles, *De part. an. I,* 5, 645 a 17.

64. Vezi bibliografia la sfîrşitul capitolului.

65. Zeller, *Philosophie der Griechen,* 5 Aufl. I, 2, 672.

b. **Antropologia heracliteană.** Problema care l-a chinuit pe Heraclit n-a fost numai aceea a cosmosului, ci şi aceea a omului spiritual. Vestitul efesan a descoperit pentru prima dată pe om ca obiect al cercetării filozofice. «Dacă vei cerceta hotarele sufletului, n-ai putea să le găseşti, oricare ar fi cărarea pe care ai merge ; atît de adînc logos are» (Fragm. 45). «Eu mă cercetez pe mine însumi» (Fragm. 101). Asemenea expresii trădează faptul că efesanul a descoperit în adîncurile sufletului propriu, bătut de atîtea furtuni, misterele psihicului omenesc. «Tuturor oamenilor le este proprie aptitudinea de a se cunoaşte pe ei înşişi şi de a avea raţiune», zice el în alt fragment (116). Aici se pune problema relaţiei dintre om şi Raţiunea sau Logosul universal. Şi dacă Heraclit concepe această raţiune ca fiind o *substanţă materială*, tot asemenea pentru el şi raţiunea omului este corporală, sau o substanţă mai mult sau mai puţin de foc. Se pare, din anumite aluzii, că Heraclit simte că «viaţa» cosmică a focului nu este identică cu viaţa conştientă a omului, dar el nu reuşeşte să o delimiteze pe una de cealaltă. Pentru el materia se prezintă ca fiind însufleţită, iar sufletul ca avînd un caracter corporal.

Totuşi din fragmentul de mai sus se poate deduce că Logosul, sub aspect subiectiv, este inepuizabil şi prăpăstios de adînc. În ce sens ? În sensul fragmentului 2, după care Logosul este comun psihicului omenesc, dar el este propriu şi întregii realităţi, aşa încît, mergînd pe firul Logosului subiectiv, ne cufundăm în Logosul universal ; astfel că în Logosul din noi sălăşluieşte ordinea lumii, ordinea universală, adîncă, inepuizabilă ca însăşi lumea, ca însăşi materia focului. El este ca toate celelalte lucruri din cosmos prins în cercul devenirii şi al dispariţiei [66]. Căci deşi Heraclit reprezintă şi credinţa că sufletul e nemuritor, — credinţă pe care el a împrumutat-o din popor — totuşi concepţia lui filozofică nu duce la o asemenea concluzie, fiindcă în clipa în care în sufletul celor mulţi stăpîneşte «umedul», iar în sufletul înţelepţilor «focul», intervine moartea. «Noi trăim moartea sufletelor, iar ele trăiesc moartea noastră» (Fragm. 77). Cu moartea corporală ,aşadar, începe pentru suflete o viaţă nouă. În aceasta sufletele înţelepţilor, în care în viaţă a predominat focul, vor deveni «păzitorii celor vii şi ai celor morţi», în timp ce sufletele celor «mulţi» dispar odată cu stingerea focului [67]. Ideea aceasta este expusă şi în fragmentul 36, unde Heraclit zice că «pentru suflete, a deveni apă însemnată moarte». Sufletul este muritor, chiar şi sufletele înţelepţilor durează numai pînă la focul universal (ἐκπύρωσις). Aşadar, din concepţia lui Heraclit urmează că nu există o nemurire individuală. Aceasta din pricina materialismului său psihologic. «Căci pentru suflete

66. O idee pe care o va relua mult mai tîrziu Leibniz.

67. Guido de Ruggiero, *La filosofia greca*, vol. I. *Dalle origini a Platone*, p. 121. Vezi şi I. Nipou, *Les materialistes grecques*, Paris, 1969.

a deveni apă înseamnă moarte, iar pentru apă înseamnă moarte a deveni pămînt. Apa totuşi ia naştere din pămînt, iar sufletul din apă» (Fragm. 36). Heraclit reprezintă ideea că sufletul omului se produce mereu şi mereu din nou prin subţierea umezelii în corp şi a aerului ce-l înconjoară. Aşa că în decursul acestei vieţi are loc un continuu schimb între părticelele de foc ale sufletului şi acelea ale apei şi pămîntului. Moartea are loc atunci cînd focul din suflet se pierde şi nu se mai poate completa. În legătură cu concepţia lui psihologică, Heraclit încearcă să formuleze şi o epistemologie materialistă. Ca şi Alcmaion, şi Heraclit era conştient de relativitatea şi mărginirea cunoaşterii omeneşti. «Şi cel mai capabil cunoaşte şi păstrează numai ceea ce este demn de crezare» (Fragm. 28). Şi mai departe «jocuri copilăreşti sînt părerile oamenilor», «căci fiinţa omenească nu are din sine nici o înţelegere, ci numai fiinţa divină». Oare asemenea afirmaţii nu se află în contrazicere cu logosofia heracliteană? Nicidecum!

Desigur, la Heraclit nu poate fi vorba despre un sistem gnoseologic bine închegat. Deşi el este convins despre relativitatea cunoaşterii omeneşti, căci zice: «Cel mai înţelept dintre oameni apare în raport sau comparat cu Dumnezeu asemenea unei maimuţe şi aceasta în înţelepciune, în frumuseţe şi toate celelalte virtuţi», ceea ce înseamnă că toate cunoştinţele omeneşti au numai o valabilitate relativă. Dar cu toate acestea, Heraclit nu este un sceptic, aşa cum a fost Cratylos, elevul său. Că aşa stau lucrurile avem mărturie toate fragmentele în care el vorbeşte despre Logos şi în care îşi exprimă convingerea că omul, ce este drept la un anumit nivel superior, poate cunoaşte lumea, Logosul ei ca şi pe el însuşi. Căci Heraclit zice: «Fiecare om este în stare să se cunoască pe sine însuşi şi să aibă o dreaptă judecată» (Fragm. 116). Pentru aceasta omul are două facultăţi, cu ajutorul cărora el poate să caute adevărul: *simţurile* şi *raţiunea*. Dar, pentru Heraclit, cele dintîi nu sînt atît de sigure; numai raţiunea este piatra de încercare a adevărului. Iată ce ne spune în această privinţă Heraclit: «Vederea este înşelătoare» (Fragm. 46) sau «ochii şi urechile sînt răi martori pentru oamenii care au suflete barbare» (Fragm. 107). Aşadar, valoarea mărturiei simţurilor este condiţionată de calitatea raţiunii, căci oamenii «cu suflete barbare» sînt aceia care dispun de o raţiune lipsită de înţelegere.

Heraclit este conştient că descoperirea adevărului este dificilă, din pricină că aceasta cere un efort prelungit şi fiindcă «naturii lucrurilor (ἡ φύσις) îi place să rămînă ascunsă» (Fragm. 123), şi de aceea căutătorii adevărului «sapă mult şi găsesc puţin» (Fragm. 22), dar ei găsesc totuşi.

Că un filozof care are meritul nepreţuit de a fi descoperit în om obiectul filozofiei şi de a fi pătruns în lumea aşa de prăpăstioasă a vieţii sufleteşti, a trebuit să se ocupe şi cu problema vieţii de toate zilele a

acestuia este de la sine înțeles. Acest lucru ni-l arată clar unele dintre maximele lui, care sînt — din acest punct de vedere — adevărate perle de gîndire etică. El zice : «Caracterul (ființa) omului este demonul (δαιμον) acestuia» (Fragm. 119) [68], ceea ce înseamnă că individualitatea determină destinul omului. Sau : «E greu să lupți împotriva inimii, fiindcă tot ce dorește cineva cumpără cu prețul sufletului» (Fragm. 22), căci prin aceasta «focul divin este cu atît mai mult împuținat, cu cît dăruiește mai mult corpului» (Diels). Aici Heraclit înțelege prin inimă (θυμός), dorințele senzoriale (ἐπιθυμία). Din păcate nu putem să judecăm concepția etică a acestui efesan genial, decît după cele cîteva fragmente ce ni s-au păstrat de la el. Dar și numai din acestea putem deduce că etica lui se află în concordanță cu ontologia și epistemologia lui. Din pricină că Logosul este comun tuturor oamenilor, înțelepciunea constă în «capacitatea de a cunoaște ceea ce cîrmuiește (κυβερνάω) toate lucrurile prin mijlocirea tuturor (lucrurilor), așadar cunoașterea Logosului» (Fragm. 41). Heraclit accentuează faptul că, deoarece omul este o făptură spirituală, viața lui trebuie să fie în consonanță cu rațiunea universală, cu Logosul, care este norma vieții, o idee ce va fi de mare însemnătate în evoluția eticii grecești antice. Dar pentru a urma Logosul divin este necesară înțelegerea corectă. «O judecată sănătoasă (τὸ σωφρονεῖν) este cea mai mare virtute, iar înțelepciunea constă în aceea că în vorbă și în faptă să te conformezi adevărului, dînd ascultare naturii lucrurilor» (Fragm. 112) [69]. Gîndirea este comună tuturor oamenilor, dar marea masă a oamenilor «trăiește ca și cînd aceștia ar avea înțelegerea lor proprie» și de aceea «cei mulți sînt răi și puțini sînt oameni buni" (Fragm. 104). Lipsiți de înțelegerea corectă a Logosului, pe care ar trebui să-l urmeze, cei mai mulți oameni se prăvălesc în abisul părerilor și al «desfătărilor trupului», mulțumindu-se «să se ghiftuiască întocmai ca vitele» (Fragm. 4, 29).

Despre concepția etică pe care o reprezintă Heraclit nu avem decît puține date, care, după cum spuneam, se află însă în concordanță cu tezele lui fundamentale. «Îngîmfarea (ὕβρις) trebuie cît mai degrabă stinsă ca un incendiu», fiindcă trufia duce la încălcarea măsurii [70]. Hybris-ul, trufia, este aceea care împinge pe om să se răzvrătească împotriva legii și ordinii. Importantă este atitudinea lui Heraclit față de simțuri. Cea mai mare piedică cu care are să lupte omul, în încercarea lui de a urma Logosului, este senzorialitatea, simțurile, din pricină că simțurile îl îndepărtează pe om de Logos. Sufletul celui care s-a îmbătat, și care trebuie să fie condus de altcineva, este umed, în timp ce «sufletul

68. ἦθος ἀνθρώπῳ δαιμον — spiritul diriguitor.
69. Aici termenul «natură» — rațiune.
70. O idee centrală în operele tragedienilor greci. Vezi L. Rusu, *op. cit.*

uscat este cel mai înțelept și cel mai bun», fiindcă acesta nu se lasă murdărit de plăcerile corpului.

Ca și pentru individ, tot asemenea rațiunea universală are o mare însemnătate și pentru viața în comunitate, pentru că, zice Heraclit: «Toate legile omenești își trag seva lor dintr-o lege divină», căci aceasta este comună tuturor (Fragm. 114). De aceea și viața socială-politică trebuie să fie fundamentată pe aceeași lege. În «polis» trebuie să stăpînească legile, ce-și au originea în Logos, care este temeiul armoniei, al dreptății și al ordinii. De aceea cetățeanul trebuie «să lupte pentru legile cetății întocmai ca pentru zidurile acesteia» (Fragm. 34), fiindcă în acestea este încorporată rațiunea statului.

c. **Însemnătatea filozofiei lui Heraclit.** Heraclit este cel dintîi filozof antesocratic, care are un sistem filozofic bine închegat. În acest sistem se pot deosebi clar o metafizică, o cosmologie, o teorie a cunoașterii și o antropologie și o etică. Toate acestea se fundamentează pe concepția heracliteană despre Logos, ca rațiune universală a lumii. Din acest motiv sistemul heraclitean a avut o mare influență în decursul istoriei filozofiei. Toți logosofii îl preamăresc pe Heraclit. Justin Martirul și alți filozofi creștini îl așează alături de Socrate, iar zugravii, ortodocși, îl zugrăvesc pe zidurile exterioare ale bisericii ca prevestitor al Logosului întrupat. El a influențat pe stoici, pe mulți filozofi antici greci și fără teoria lui despre Logos nu s-ar fi putut închega o logosofie așa de interesantă. Dar influența filozofiei heraclitene se face simțită și în concepțiile tuturor filozofilor, care reprezintă ideea că esența lumii o formează eterna curgere a lucrurilor.

Heraclit reprezintă în filozofie un mare progres față de reflexiunile naive ale milezienilor, fiindcă el reușește să explice schimbarea continuă a aparițiilor din lume. Deși nici el n-a descoperit conceptul precis pe care să fundamenteze cunoașterea. Legea devenirii nu-i putea oferi acest punct de sprijin. Deficiența aceasta caută să o înlăture filozofii eleați, întrucît aceștia opun lumii schimbătoare o existență neschimbătoare, ce nu mai poate fi sesizată decît prin gîndire.

Heracliteanul Cratylos, elevul lui Heraclit, a dezvoltat mai departe ideea heracliteană a eternei curgeri a lucrurilor, admițînd în același timp că și conceptele curg.

BIBLIOGRAFIE

De la a. 1807 pînă la 1892 vezi bibliografie bogată la Zeller, *op. cit.*, și Überweg-Heinze, *op. cit.*; E. Pfleiderer, *Die Philosophie des Heraklits von Ephesus im Lichte der Mysterienidee*, 1886; Lassalle, *Die Philos. Herakleitos des Dunklen*, 1858; Schuster, *Heraklit von Ephesus*, în «Acta Societatis Philos.», Lipsae, tom. III, 1873; Donlier, *Eraclito-Efesio*, 1885; A. Aall, *Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie*, Bd. I, 1896; P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, Paris, 1887; O. Habert,

Le religion de la Grèce ancienne, Paris, 1910; H. Diels, *Herakleitos von Ephesos*, Berlin, 1901; Th. Gomperz, *Griechische Denker*, 1908, trad. şi în l. franc. şi engleză; Max Wundt, *Die Philos. des Heraklits von Ephesus im Zusammenhang mit der Kultur Ioniens*, în «Archiv für Gesch. der Philos.», Band XX, Heft, 4, Berlin, 1907; *Die Vorsokratiker in Auswahl und übersetzt von W. Nestle*, 1908; M. Kohn, *Also sprach Herakleitos*, 1907; A. Drews *Geschichte des Monismus in Altertum*, 1913; P. Bise, *La politique d'Héraclite d'Ephèse*, Paris, 1925; G. Burckhard, *Heraklit*, 1925; Weertz, *Heraklit und die Herakliteer*, 1927; Fr. Nietzsche, *Die Renaissance der Philos. in dem Zeitalter der griechischen Tragödie*, trad. şi în limba franceză, 1938; Fr. Nietzsche, *Héraclite d'Ephèse*, în «Mercure de France», Paris, I—IX, 1938; W. Nestle, *Vom Mytos zum Logos*, 2 Aufl. Stuttgart, 1942; Cleto Carbonara, *La filosofia greca*, vol. I, Napoli, 1951; K. Jaspers, *Die grossen Philosophen*, München, 1957; A. Jeannière, *La pensée d'Héraclite d'Ephèse*, Paris, 1959; Cl. Remnoux, *Vocabulaire et structures de pensée archaïque chez Héraclites*, în «Rev. philos. de la France et de l'étranger», nr. 3, 1957; Ada Somigliana, *Raffronto tra il pensiero di Eraclito et le dottrine indiane; Logos e Brahman*, în «Sophia», Padova, Anno, XXVII, 1, 1959; Carmelo Sorge, *Uomo e natura alle origini della filosofia: il carattere naturalistico della filosofia di Eraclito*, Atti del XII Congresso internazionale di filosofia, Venezia 1958, vol. XI, Firenze, 1960; Ion Banu, *Heraclit din Efes*, ed. şt. Bucureşti, 1963, (interpretare materialistă); O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie. Von Hesiod zu Parmenide*, 1968; Ev. N. Roussos, *Heraklits-Bibliographie*, Darmstadt, 1971.

2. ŞCOALA ELEATĂ

(cca. 570—480 î.Hr.)

a. Xenophon din Kolophon

Înainte de Pitagora un alt gînditor grec a dus spiritul ionic de la răsărit la apus. Şi acesta a fost o mare personalitate filozofică-morală, influenţat puternic de concepţia unui Anaximandru şi de către valul puternic de misticism, ce invadase în sec. VI î.Hr. Elada şi a entuziasmat spiritele. Totuşi deosebirea dintre aceste două personalităţi este atît de mare, încît aproape nu ne vine să credem că ei au trăit în acelaşi veac. Este vorba despre Pitagora şi Xenophon. Chiar şi evoluţia vieţii acestuia din urmă este cu totul deosebită de a lui Pitagora. În jurul anului 540 î.Hr., sau cîţiva ani mai devreme, Xenophon părăseşte oraşul său natal, pentru a se salva de sub stăpînirea persanului Harpagon, care pusese stăpînire pe acest oraş, şi pentru a-şi căuta o altă patrie în apus. El trece prin Sicilia, Messina de astăzi, şi se îndeletniceşte cu meseria de rapsod, pînă cînd întemeierea coloniei Elea îl atrage aici. Xenophon este astfel o figură de rapsod, care colindă Grecia, recitîndu-şi poeziile sale cu caracter religios-moral şi expunîndu-şi filozofia sa pe la curţile prinţilor şi prin pieţele oraşelor. El a scris, pe lîngă multe elegii, o lucrare cu caracter filozofic «Despre natură» (Περὶ φύσεως).

Călătoriile şi spiritul critic cu care era înarmat Xenophon au făcut ca acesta să-şi adune imense cunoştinţe şi să privească cu ochii unui ascuţit simţ critic problemele pe care le punea veacul în care trăia. De aceea, chiar de la început, trebuie să spunem că acest filozof-rapsod este important din două puncte de vedere în istoria filozofiei greceşti. Mai întîi este important fiindcă este cel dintîi gînditor grec care se revoltă împotriva «cultului muşchilor», ce era aşa de apreciat la grecii

antici și afirmă cu hotărîre că nu mușchii și oasele învingătorilor olimpici, care minunează poporul, ci numai înțelepciunea și dreptatea asigură bunăstarea orașului (Fragm. 2). De asemenea, el se revoltă și împotriva concepției religioase a poeților dinaintea lui. De aceea el zice : «Homer și Hesiod au poetizat la zei totul ceea ce la oameni este considerat a fi rușine și nedemn : hoția, adulterul și înșelătoria» (Fragm. 11). Din această pricină el combate cu multă ironie antropomorfismul religios naiv al acestora, care nu se rușinează a întuneca mintea oamenilor cu fabule și mituri. Împotriva oricărei încercări de a antropomorfiza ideea de Dumnezeu, Xenophon zice : «Zeii voștri nu există — le zice el concetățenilor săi — căci zeii nu pot avea slăbiciunile omenești» [71]. «Omul își închipuie Divinitatea după chipul și asemănarea sa, iar dacă boii, caii, leii ar avea mîini și ar putea picta, atunci caii ar picta zei care ar fi asemenea cailor, iar boii ar picta zei asemenea boilor» (Fragm. 167). «Etiopienii își închipuie pe zeii lor negri, pe cînd tracii îi închipuie cu ochii albaștri și cu părul roșu» (Fragm. 16). Concluzia lui Xenophon este că zeii sînt simple creații ale omului [72].

Pe acest eleat îl preocupă problema temeiului ultim al lucrurilor. Și el ajunge la concluzia că acest temei ultim trebuie să fie neschimbător. Din această pricină, Xenophon nu împărtășește părerea înaintașilor săi că acesta ar fi material. Influențat de concepția lui Anaximandru, Xenophon ajunge la concluzia că natura este o unitate absolută. «Ori în ce parte s-a întors spiritul meu, el s-a contopit în aceeași natură universală», căci «universul în a sa veșnică existență, suspendat de toate părțile, s-a împreunat cu mine ca o singură ființă ce are aceeași esență», zice Xenophon. Din acest motiv, Aristotel îl laudă, ca fiind cel dintîi monist între filozofii eleați [73].

Aruncîndu-și ochii în spațiile cosmice, Xenophon numește acest «Unul» cu numele de Dumnezeu, cum ne relatează același Aristotel [74]. Acest Dumnezeu se retrage din cercul frivol al politeismului vulgar într-un transcendent al unei ființe de necuprins și de neasemuit. Unul este Dumnezeu, strigă profetul filozof : Unul care nu se aseamănă nici cu muritorii și nici cu gîndirea [75]. Spiritualitatea sa nu este de nimic țărmurită. El este numai văz, numai gîndire, numai auz și cu spiritualitatea rațiunii sale conduce el totul într-o veșnică ușurință.

Acest Unul, despre care vorbește Xenophon, este veșnic nedevenit și de aceea el este netrecător, căci tot ceea ce este trecător e sortit apunerii. El este Divinitatea, care, dăinuind într-o liniște majestuoasă,

71. Vezi : Aall, *op. cit.*, p. 2.
72. O idee pe care o va relua Feuerbach mai tîrziu.
73. *Metaph.* I, 5, 986—24.
74. *Ibidem.*
75. Vezi : Karsten, *Philos. Graeca* 1, Fragm. 1.

conduce și stăpînește «prin puterea de gîndire a spiritului» lumea în toate părțile ei. Universul și Divinitatea sînt la Xenophon identice[76], de aceea Divinitatea este puterea care guvernează lumea. Cum spuneam mai sus, Xenophon afirmă cu hotărîre că puterea acestei divinități nu este de nimic țărcuită, ceea ce înseamnă că nu poate fi decît o singură Divinitate și nu mai multe. Aceasta este peste tot la fel, așadar ea este în părțile ei la fel organizată. «Ea vede totul, gîndește totul și aude totul», zice Xenophon. Divinitatea rămîne veșnic neschimbată în liniștea ei majestuoasă.

> «El rămîne mereu în același loc și nemișcat;
> Nimic nu-l poate determina ca să se miște aici sau acolo;
> Căci fără de nici o osteneală conduce el universul numai prin puterea gîndirii spiritului său», zice Xenophon.

În istoria filozofiei s-a născut o controversă în jurul problemei dacă Xenophon este panteist ori monoteist. Această controversă n-are nici un obiect, căci Xenophon accentuează unicitatea Divinității, numai în opoziție cu politeismul popular al timpului său. El este panteist, deși unele afirmații lasă să se întrevadă că Divinitatea ar putea fi și o persoană. La Xenophon este vorba despre un panteism metafizic.

Xenophon este cel dintîi gînditor grec antic care, prin distrugătoarea sa critică la adresa politeismului și prin geniala sa concepție despre Unul-Divinitate, a deschis calea spre înțelegerea existenței metafizice a lui Dumnezeu. Ideile acestui vechi filozof al religiei vor influența și pe unii Părinți ai Bisericii.

La Xenophon avem de-a face cu o concepție înaltă despre Divinitate. Dar cu toate acestea nu trebuie să pierdem din vedere că între metafizica și fizica lui nu este nici o legătură organică. Divinitatea este la acest colophonian identică cu ἀρχή; această Divinitate este nu numai nedevenită, ci și nemișcată și neschimbătoare (ἀπαθής). Dar atunci se pune întrebarea: cum a putut să producă lumea și procesul acesteia, fiindcă lui Xenophon nu-i trece prin gînd să nege procesul lumii externe? Cum se întîmplă aceasta dacă Divinitatea rămîne într-o eternă liniște și nemișcare? Colofonianul este drept că, cu teoria lui, a accentuat o latură în esența temeiului originar al lumii și prin aceasta el a devenit pregătitorul drumului pe care vor merge filozofii eleați.

BIBLIOGRAFIE

Vezi bibliografia despre Xenophon între anii 1724—1890 la Zeller, *op. cit.* și Überweg-Heinze, *op. cit.*; Gomperz, *op. cit.*; D. Einhorn, *Xenophanes*, 1917; O. Habert, *La religion de la Grèce ancienne*, Paris, 1910; H. Leisegang, *Griechische Philosophie von Thales bis Platon*, Breslau, 1922; Vezi bibliografia de la sfîrșitul cap. despre presocratici; Vezi O. Gigon, *op. cit.*; Al. Warkotsch, *Griechische Philosophie im Urteil der Kirchenväter*, Wien, 1973.

76. Vezi: Aristotel, *Metaphysik* I, 5, 928 b, 21.

b. **Parmenide din Elea** (cca. 540 î.Hr.)

Se crede că Parmenide ar fi fost elevul lui Xenophon [77]. În istoria filozofiei antice greceşti Parmenide se află între Heraclit şi Empedocle. Pe cel dintîi, Parmenide îl combate vehement (Fragm. 6). Despre viaţa lui nu ştim multe lucruri. Se ştie numai că a jucat un rol însemnat în viaţa politică a oraşului său natal şi că după legile făcute de el erau juraţi concetăţenii săi în faţa arhonţilor. Parmenide a făcut, împreună cu elevul său Zenon, o călătorie la Atena, unde, din cauza uriaşei lui personalităţi, a produs senzaţie [78]. Opera sa a fost o poemă cu titlul «Adevăr şi părere» şi o lucrare în proză «Περὶ φύσεος» apărută — după Diels, — cam pe la 480 î.Hr. Cea dintîi avea două părţi : *Calea adevărului*, aşadar calea raţiunii ce duce la adevăr şi *Calea păcii* ce duce numai la iluzii. Cu această lucrare Parmenide a contribuit la desăvîrşirea terminologiei filozofice. De asemenea Parmenide mai are meritul de a fi descoperit metoda dialectică. În opera sa se descoperă o gîndire disjunctivă ca ori-ori, nici-nici, forma silogistică şi a dialogului, ceea ce trădează faptul că el a discutat toate problemele pe care le tratează cu alţi gînditori din şcoala eleată.

În timp ce de la filozofii antecedenţi lui Parmenide nu ne-au rămas din opera lor decît fragmente, de la Parmenide avem texte din care putem — datorită lui Diels — să reconstituim concepţia filozofică parmenidiană.

1) *Ontologia parmenidiană.* În centrul filozofiei lui Parmenide se află ontologia, aşadar concepţia acestuia despre existenţă (despre ὄν = fiinţă). Parmenide este influenţat în concepţia sa ontologică despre existenţă de Xenophon şi — în sens negativ — de Heraclit, pe care îl combate, declarînd, împotriva acestuia, că un proces în devenire nu poate exista, din pricină că acesta nu poate fi gîndit. Existenţa este, non-existenţa nu este : Nu există devenire. Multiplicitatea şi schimbarea este o părere şi neant.

Parmenide era convins că lumea nu poate fi aşa cum ne-o prezintă sensibilitatea. Aceasta din pricină că părerile pe care ni le mijlocesc simţurile sînt aşa de deosebite, încît nici unele nu pot avea o valabilitate absolută. Apoi, zice Parmenide, lumea senzorială se află într-o continuă schimbare, însă raţiunea, care singură ne poate mijloci cunoştinţe general-valabile, ca în matematică, are pretenţia să sesizeze temeiul ultim al lumii ca ceva neschimbător. Din imposibilitatea de a cunoaşte esenţa

77. Gomperz neagă acest lucru şi afirmă că Parmenide a fost instruit de un pitagoreian, *op. cit.*, p. 136.

78. Vezi : Platon, *Theaitetos, Parmenides*, 127 a, *Sophistes*, 217 c.

lumii cu ajutorul simţurilor, Parmenide trage concluzia necesară că aceasta nu poate fi cunoscută decît cu gîndirea pură. Fiinţează o «Existenţă», trebuie să fiinţeze, căci nu poate fi gîndit cazul ca aceasta să nu fiinţeze, să nu poată fi prezentă. Gîndirea şi existenţa corespund «căci nu fără existenţa, în care să fie exprimată gîndirea, vei găsi tu gîndirea» [79]. Gîndirea ştiinţifică se poate raporta numai la existenţă, căci adevărata cunoaştere este identică cu realitatea. În afara existenţei nu poate să mai fie nimic, fiindcă din neexistent nu poate să urmeze decît tot neexistent, aşadar nimic [80]. De aceea nu poate exista o devenire şi nici o trecere de la existent la neexistent, din motivul — zice Parmenide — că aceasta ar presupune şi o trecere de la neexistent la existent, iar dispariţia, o trecere de la existent la neexistent. Ideea devenirii nu este posibilă decît dacă cineva acceptă neexistenţa. Dar fiindcă non-existenţa este imposibilă, căci ea nu poate fi gîndită, devenirea nu poate fi acceptată. Devenirea este, pentru acest eleat, numai o închipuire a omului [81]. Existenţa şi non-existenţa nu pot fi amestecate. Parmenide este stăpînit de ideea că numai existenţa este, că non-existenţa nu poate fi. Simmel este de părere că Parmenide este hipnotizat de conceptul «existenţă», în a cărui prăpastie se cufundă totul ceea ce lucrurile au în afară de faptul că ele există, sînt aşadar toate calităţile prin care lucrurile devin ceva aparte : aceste calităţi nu pot fi nimic altceva decît părere şi înşelare [82].

Existenţa este nedevenită, căci ea n-a putut să se nască nici dintr-o existenţă, nici dintr-un neexistent ; din existenţă nu putea să se nască, căci atunci ar fi însemnat că acesteia i-a premers o altă existenţă, dar nici din neexistenţă, din simplul motiv că aceasta nu poate fi prezentă. Fiind nedevenită, ea nu are nici început şi nici sfîrşit : ea este eternă şi veşnic identică cu sine (Fragm. 8, 29). În afară de existenţă nu mai e nimic, aşadar nu este decît o existenţă, care umple totul, căci ea este un întreg şi o unitate, ce nu poate fi împărţită. Iar acest întreg e, în chip necesar, mărginit, căci «puternica necesitate ţine existenţa în lanţurile graniţelor ce o închid. De aceea existenţa nu poate fi nesfîrşită, căci ei nu-i lipseşte nimic. Dacă i-ar lipsi ceva, i-ar lipsi totul» (Fragm. 8, 32). «Dar fiindcă există o graniţă ultimă, ea este desăvîrşită în toate părţile, asemenea unei sfere desăvîrşite» (Fragm. 8, 42).

Pentru Parmenide existenţa este de natură materială, căci eleatul zice : «Totul este plin de existenţă. De aceea ţine totul laolaltă. Căci existent se loveşte de existent». Platon, care a cunoscut opera parmeni-

79. Herman Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* ; Fragm. 6, p. 232.
80. *Ibidem*, Fragm. 8, 12.
81. *Ibidem*, Fragm. 7, p. 234.
82. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*, Berlin, 1927, p. 46.

diană, este de aceeaşi părere. Este şi natural acest lucru, fiindcă filozofii din această epocă nu s-au putut ridica la forma relaţională abstractă dintre subiect şi obiect, ci pentru Parmenide există reprezentări care redau ceea ce este real. La acest gînditor corporalul este identic cu spiritualul. Încă nu era descoperit conceptul metafizic pur, suprasenzorial. De aceea conceptul aşa de abstract «existent» are caracteristici corporale. Aşa se prezentau lucrurile şi la antipodul său, Heraclit, care-şi reprezenta Logosul ca fiind foc. Nici la Parmenide, în ontologia acestuia, nu se face distincţie clară între supra-senzorial şi senzorial [83].

Interesant este că Parmenide este de părere că non-existenţa este necorporală, fiindcă nu poate fi gîndită [84]. Non-existenţa este identică cu spaţiul gol. Existenţa acestui spaţiu gol este negată cu hotărîre de Parmenide. Gomperz afirmă că gînditorul eleat este determinat în această atitudine, fiindcă în vremea aceea unii oameni de ştiinţă greci — pitagoreii — care se ocupau cu problema spaţiului şi a mărimilor spaţiale afirmau existenţa spaţiului gol (κενόν). Probabil că cu aceştia polemizează Parmenide.

Dacă Parmenide identifică spaţiul gol cu non-existenţa, concluzia justă nu putea fi decît aceea că existenţa este nemişcată şi neschimbătoare, căci dacă totul este plin de existent, fără să fie posibilă măcar o fisură, atunci, credea eleatul, mişcarea este o imposibilitate. Aceasta şi fiindcă existenţa n-are părţi.

Concluziile ontologiei parmenidiene duc la interesante concluzii epistemologice şi-i determină atitudinea eleatului în faţa lumii senzoriale. Dacă nu există nimic în afară de existenţă, dacă aceasta este nedevenită, netrecătoare, nemişcată şi neschimbătoare, atunci lumea aşa cum ne-o prezintă simţurile este o iluzie. Duse pînă la ultimele consecinţe rezultatele ontologiei lui Parmenide, acestea trebuie să sfîrşească prin a pune la îndoială existenţa lumii experienţei. Căci iată ce zice Parmenide în fragmentul 8: «De aceea totul este vuiet gol ceea ce muritorii au prins în cuvintele lor, în nebunia că acestea sînt adevărate: devenirea, trecerea sau dispariţia, existenţa şi non-existenţa, schimbarea locului şi transformarea culorii strălucitoare».

Cu aceste afirmaţii Parmenide pune problema originii cunoaşterii adevărate. Ca şi la înaintaşii săi Alcmaion şi Heraclit, de la care Parmenide se vede că a învăţat ceva, şi la gînditorul eleat se vede că el face distincţia esenţială între o cunoaştere raţională şi alta ce-şi are obîrşia în simţuri. Cunoaşterea ce rezultă din activitatea simţurilor îi mijloceşte omului reprezentări, ce nu-i redau acestuia ceea ce este, ci

83. Aceasta se va face mult mai tîrziu în filozofia greacă.
84. Pentru filozofii greci ceea ce n-are formă nu există.

numai ce pare şi prin aceasta omul se situează în afara realului. Esenţa adevărată a lucrurilor, ce rămîne neschimbată şi eternă, nu se descoperă decît raţiunii. Criteriul adevărat al cunoaşterii îl reprezintă numai «Logosul» [85]. Gîndirea raţională duce la cunoaşterea adevărului (ἀλήθεια), impresiile senzoriale la părere. Din cele de mai sus trebuie să spunem că Parmenide este important: 1) el a introdus în înţelegerea existenţei conceptul gîndirii raţionale, contribuind astfel la o concepţie mai înaltă despre realitate; 2) el a recunoscut în Logos o instanţă superioară în teoria cunoaşterii [86].

2) *Psihologia.* Parmenide afirmă că tot ceea ce există, după esenţă este acelaşi lucru: sîmburele simplu ce este departe de orice mişcare (ἀκίνητον) şi neschimbător (Fragm. 8, 29) şi neîmpărţit al tuturor lucrurilor. Şi Parmenide distinge, cum era părerea comună despre lume, două elemente: lumina şi întunericul, caldul şi recele, focul şi pămîntul. El consideră şi pe om din punctul de vedere al acestei împărţiri şi astfel determină cele două părţi din care este constituit omul în relaţia lor reciprocă din acelaşi punct de vedere. Aşa ajunge el la concluzia că elementul cald (caldul) este temeiul vieţii şi al raţionalului, iar elementul rece (recele), mijlocitorul percepţiilor senzoriale. Căci fiecare element percepe din lumea externă numai ceea ce este înrudit cu el, caldul relaţiile intime dintre lucruri, iar recele fenomenele externe. Percepţiile senzoriale sînt expuse la înşelări grosolane, aşa că, după cum spuneam, numai gîndirea poate să producă reprezentări adevărate. De aceea înţelepciunea fiecărui om depinde de relaţia dintre aceste două elemente.

3) *Concepţia despre lume.* În prima parte a operei sale, pe care am amintit-o mai sus, Parmenide tratează despre adevăr, iar în a doua, despre păreri sau, mai corect, despre părerile rătăcite ale oamenilor.

Aceste păreri-iluzii se întemeiază pe eroarea că lumea ar fi într-o continuă schimbare şi devenire, aşadar se întemeiază pe non-existenţă. Parmenide tratează în partea a doua a lucrării sale, ce începe cu Fragm. 8, 50, numai despre părerile acelora pe care el le-a dovedit a fi false.

Deci, ca şi marii lui antemergători, Parmenide subliniază şi el ideea *eternităţii materiei originare* şi constanţa cantitativă (la Parmenide şi cea calitativă) a acesteia şi ceea ce este interesant este că, în ce priveşte îndoiala în capacitatea simţurilor de a mijloci cunoştinţe adevărate, Parmenide este de acord cu Heraclit.

85. Karsten, *op. cit.*, I, 2, 47; Bywater, *Heracliti Reliquae*, fragm. 1.
86. A. Aall, *op. cit.*, p. 6; E. Heitsch, *Parmenides und die Anfänge der Erkenntaris-Kritik und Logik*, 1979.

Concepția ontologică parmenidiană este un monism materialist. Și fiindcă acest monism nu era în stare să lămurească procesul lumii, atunci se pune problema ca, după cum observă și J. Burnet [87], să fie părăsit ori materialismul, ori monismul. Dar, deoarece în gîndirea filozofică antesocratică o altă concepție despre lume decît cea materialistă nu era posibilă, nu rămînea decît o soluție și anume de a renunța la monism și de a accepta mai multe principii. Consecința aceasta este trasă de filozofii care vor urma.

În acest sens ontologia parmenidiană formează un punct sau moment hotărîtor în istoria filozofiei antesocratice [88].

c. **Zenon din Elea** (490—430 î.Hr.)

Era natural ca ontologia lui Parmenide să întîmpine ostilitate în cercurile filozofilor greci. Apărarea acesteia a luat-o Zenon, un elev de geniu al lui Parmenide. Acesta a apărat concepția maestrului său cu o perspicacitate nemaiauzită. Din această pricină, Platon îl numește «Palamadesul eleat».

Se crede că Zenon s-ar fi născut în primul deceniu al sec. V î.Hr. așa că în 450 î.Hr., cînd a însoțit pe Parmenide la Atena, Zenon era în vîrstă de 40 de ani. Se mai știe că el a citit din operele sale în cercurile culte ale Atenei, care erau interesate în ceea ce privește problemele filozofice și științifice. Prelegerile sale erau foarte frecventate, deși se spune că el lua de la ascultători, drept onorar pentru prelegerile ce le ținea, cca. 100 de mine pentru fiecare curs, ceea ce reprezenta o sumă enormă chiar și pentru timpurile acelea. O impresie extraordinară a făcut asupra atenienilor măiestria cu care el știa să trateze problemele filozofice. Probabil că-i impresiona pe ascultători felul în care el știa să combată și să argumenteze, așadar dialectica cu care Zenon știa să-și expună ideile, prin care el apăra și susținea ideile lui Parmenide. Din această pricină același Platon îl consideră pe Zenon a fi întemeietorul dialecticii.

Zenon s-a întors în Elea și și-a găsit moartea într-o conjurație împotriva tiranului Nearchos.

Opera lui Zenon era intitulată «Xyggramma» (σύγγραμμα) și a fost scrisă în proză. Ea s-a pierdut. Ideile pe care le reproducem își au originea în fragmentele ce ne-au rămas de la Zenon, fiind citate de autori care i-au cunoscut opera.

Care este caracteristica dialecticii zenoniene? El supune afirmațiile potrivnicilor ontologiei lui Parmenide, cît și pe acelea ale atomismului mecanicist, unei critici foarte tăioase, pentru a dovedi, cu ajutorul unei

87. Vezi J. Burnet, *op. cit.*

88. Vezi: Reinhardt, *Parmenide*, Bonn, 1916; K. Bormann, *Parmenide*, 1971; R. P. Mourelatos, *The route of Parmenides*, New York, 1970.

metode ingenioase, că acestea se contrazic. Pentru a face acest lucru el întrebuințează cu o virtuozitate extraordinară metoda indirectă pe care o deprinsese de la Parmenide. Această metodă constă în următoarele: Zenon îi dă dreptate interlocutorului său, pentru ca apoi să dezvolte din afirmația acestuia două concluzii, ce se contrazic în chip absolut. Asemenea stări sufletești, în care gîndirea ajunge într-o înfundătură, se numesc «aporii». În felul acesta Zenon silește pe interlocutorii săi să admită că aceste concluzii sînt false. Platon ne relatează că în felul acesta lui «Zenon îi reușea prin această artă, ca să prezinte ascultătorilor săi același lucru ca fiind egal și neegal, ca unitate și multiplu, ca nemișcat și mișcat» [89]. Acesta este probabil motivul pentru care — cum spuneam — și Aristotel îl numește pe Zenon «descoperitorul dialecticii».

Concepția despre existență, așa cum o fundamentează Parmenide, apare la Zenon și mai clară. Căci și pentru Zenon existența e ceva spațial și întins. Zenon zice: «Ceea ce n-are mărime, nici grosime, nici masă nu există». De aceea întreaga existență trebuie să fie prezentă într-un loc anumit, ceea ce înseamnă în spațiu.

Argumentele pe care Zenon le aduce, pentru ca să susțină ontologia lui Parmenide, unele sînt îndreptate împotriva acceptării multiplicității lucrurilor, pentru ca în felul acesta, pe cale indirectă, să fundamenteze unitatea întregii existențe, iar altele, împotriva existenței mișcării, pentru a dovedi că existența se află într-o eternă nemișcare [90].

Dintre multele argumente pe care Zenon le prezintă împotriva multiplicității nu amintim aici decît cîteva. Toate acestea se învîrt în jurul ideii că nu există decît o existență, care are întindere în spațiu. «Dacă există un asemenea existent, așadar multiplu, — acesta trebuie să fie în același timp mare și mic, mare pînă la infinit și mic pînă la nimicnicie», zice Zenon. Căci dacă există o multiplicitate ea trebuie să fie constituită dintr-un număr de părți. Aceste părți sînt ori unități, ce nu se mai pot împărți, ori ele sînt constituite din părți, ce la rîndul lor și ele sînt constituite din asemenea părți, ce nu mai pot fi împărțite mai departe, ci sînt nemărginite ca număr și nemărginit de mici. În ultimă analiză toate multiplicitățile sînt constituite din unități, ce sînt nemărginite ca număr infinit de mici și care nu mai pot fi împărțite... Dar ceea ce n-are mărime, nici grosime, nici masă, aceasta nici nu există. Fiecare dintre aceste unități, ce nu mai pot fi împărțite, sînt așadar «nimic». Mai multe nimicuri adunate au ca rezultat tot nimic. Deci multiplicitatea e așa de mică, încît este un neant. Ea este în același timp nemărginit de mare. Căci dintre părțile infinite ale multiplului trebuie ca fiecare, pentru a fi,

89. Platon, *Phaidros*, 261 D.
90. Platon, *Parmenides* 25. 127 D-E.

să aibă iarăşi o anumită mărime, grosime şi să se găsească la o anumită distanţă una de alta. Multiplicitatea are însă infinit de multe asemenea părţi ; căci în faţa unei părţi se află mereu o altă parte. Însă nemărginit de multe părţi, dintre care fiecare are o anumită mărime, constituie o mărime nemărginită. Aşadar multiplicitatea este şi nemărginit de mare. Dar fiindcă un lucru nu poate fi, în acelaşi timp, nemărginit de mic şi nemărginit de mare, multiplicitatea nu poate exista [91].

Un alt argument, prin care Zenon caută să facă dovada că multiplicitatea nu poate exista, este aşa-zisul argument prin «regressus in infinitum». Dacă ar exista mai multe existenţe, zice Zenon, atunci ar trebui să dăinuiască spaţii goale între ele. Dar spaţiul gol nu există ; el este o non-existenţă. Dacă în spaţiile goale ar fi alte existenţe, atunci ar trebui să existe alte spaţii goale mai mici ; chiar dacă căutăm să le umplem şi pe acestea, golul persistă, cîtă vreme existenţa este multiplă şi aşa mai departe pînă în infinit, ceea ce însă este absurd [92].

Şi mai ingenioase sînt însă argumentele pe care Zenon le aduce împotriva realităţii mişcării [93]. Aceste argumente sînt următoarele : a) Zenon este de părere că este imposibil ca cineva să parcurgă un anumit timp. Căci acesta trebuie să ajungă mai întîi la mijlocul acestui drum, înainte de a ajunge la sfîrşitul lui. Mai înainte însă de a ajunge la acest mijloc, trebuie ca să se ajungă la mijlocul primei jumătăţi ; mai înainte de a face acest lucru, trebuie să se ajungă la mijlocul primului sfert de drum şi aşa mai departe pînă în infinit. Fiecare drum se împarte astfel în părţi infinit de multe şi de mici. Dar nimeni nu poate să parcurgă drumuri, sau infinite părţi de drum, într-un anumit timp.

Aristotel a fost acela care a reuşit să facă dovada că silogismul zenonian este eronat şi aceasta se datoreşte faptului că Zenon întrebuinţează termenul «nemărginit» în mai multe sensuri : odată ţinînd cont de împărţire ; el gîndeşte o cale ce se împarte pînă în nemărginit ; pe de altă parte — ceea ce nu e admisibil — după lungime. Mai departe : cînd el gîndeşte o anumită cale, că ar fi împărţită pînă în nemărginit, el trebuie să gîndească şi timpul anumit, în care aceasta poate fi parcursă, pînă în nemărginit, împărţit, aşadar, ca fiind împărţit în infinit de mici şi de multe unităţi de timp.

b) Dar şi mai celebru este aşa-zisul argument al lui Achile. Achile cel iute de picior nu poate să prindă o broască ţestoasă. Aşa este formulat acest argument. Din ce pricină n-o poate prinde ?

Zenon pretinde că aceasta se întîmplă din pricină că urmăritorul Achile trebuie să ajungă mereu mai întîi la punctul de unde a plecat

91. Vezi : Platon, *Parmenides*, ed. Apelt, p. 136, Anmerk. 8.
92. Aici se vede clar cum aplică Zenon metoda indirectă.
93. Unii istorici ai filozofiei cred că Zenon polemizează cu pitagoreii. Vezi J. Burnet, *op. cit.*

broasca, aşadar în timp ce Achile a ajuns la jumătatea distanţei dintre ei şi broască, aceasta din urmă s-a distanţat iarăşi. Achile trebuie să ajungă iarăşi la jumătatea distanţei dintre el şi broască şi aşa mai departe pînă în nemărginit. Achile nu poate prinde broasca, căci aceasta are mereu un avans faţă de urmăritor. Eroarea acestui sofism este aceea că Achile se face că uită că, din pricina vitezelor diferite, distanţa dintre urmăritor şi broască se micşorează pînă ce devine egală cu zero. Zenon e stăpînit aici de imaginea grafică a argumentului. Totuşi trebuie să recunoaştem că argumentul este construit ingenios, cu scopul de a face dovada că mişcarea este imposibilă sau, mai corect, o iluzie.

Acela care are meritul de a fi arătat unde este eroarea pe care o face Zenon a fost Bergson. În «Introduction à la Métaphysique» acesta a arătat că eroarea lui Zenon este aceeea că el constituie mişcarea din puncte nemişcate. «Însă cu poziţii, chiar dacă acestea sînt date într-un număr nemărginit, nu vei putea niciodată să constitui mişcarea. Acestea nu sînt părţi ale mişcării... Ele sînt, s-ar putea spune, posibilităţi de stări nemişcate», zice Bergson.

Un alt argument împotriva realităţii mişcării este acela al «săgeţii ce, zburînd, stă pe loc». Zenon afirmă că săgeata ce pare că zboară se află într-un anumit moment «în acelaşi spaţiu cu sine însăşi». Dar ceea ce este în acelaşi timp în acelaşi spaţiu cu sine însuşi nu se poate mişca. Săgeata se află în repaus într-un anumit moment, într-un anumit punct şi aşa mai departe. Dintr-o sumă de repausuri nu se poate constitui mişcarea. Aşa că afirmaţia lui Zenon că săgeata stă pe loc, chiar dacă zboară, este falsă. La această afirmaţie a lui Zenon, Bergson răspunde că «mişcătorul (săgeata) în realitate nu se află niciodată într-un punct; cel mult s-ar putea spune că, ceea ce se mişcă trece printr-un punct. Dar «trecere prin», care este o mişcare, n-are nimic de-a face cu o stare pe loc, ce este nemişcare. O mişcare nu poate fi fundată pe o nemişcare, căci atunci acestea ar coincide, ceea ce este o contrazicere. Punctele nu sînt mişcare ca părţi ale acesteia şi nici sub mişcare ca părţi ale celui care se mişcă. Ele sînt numai prin noi proiectate sub mişcare... Ele nu sînt locuri... ci puncte de vedere ale spiritului» [94]. Iar mai departe Bergson zice, gîndindu-se la argumentele zenoniene împotriva realităţii mişcării: «Încă o dată: poziţiile celui care se mişcă nu sînt părţi ale mişcării, ele sînt puncte ale spaţiului, despre care se spune că sînt dedesubtul mişcării. Acest spaţiu nemişcat şi gol, ce există numai în concept şi niciodată în intuiţie, are exact valoarea unui simbol. Şi cum s-ar putea să se producă o realitate din simboluri?» [95].

94. Bergson, *Einführung in die Metaphysik*, Jena, 1929, p. 30.
95. *Ibidem*, p. 27.

Bergson arată precis eroarea pe care o fac toţi aceia care gîndesc despre mişcare la fel cu Zenon din Elea. Eroarea aceasta îşi are originea în încercarea ce se face de a se ajunge prin combinare de la spaţiu la mişcare şi de la una la alta, de la linie la zbor, de la starea de nemişcare la mişcare. Mişcarea este ceva ce este mai de timpuriu decît nemişcarea, zice Bergson, respingînd argumentele lui Zenon [96].

Aici Zenon a făcut un sofism, probabil din pricină că în limba greacă cuvintele κατὰ τὸ ἴσον (εἶναι), a fi «în acelaşi spaţiu», au un sens dublu : ele pot însemna «a lua acelaşi spaţiu ca şi mai înainte», dar şi «a fi în acelaşi loc ca altădată». Se pare că Zenon a operat de-a valma cu amîndouă sensurile.

De la Zenon ne-a mai rămas o argumentare împotriva mişcării. Zenon pune la îndoială existenţa lucrurilor în spaţiu, ceea ce înseamnă spaţiul însuşi : căci dacă spaţiul este ceva, unde este el ? se întreabă Zenon. Dacă spaţiul aparţine existenţei, unde poate fi el ? Dacă spaţiul se află într-un alt spaţiu, atunci şi acesta din urmă trebuie să se afle într-un altul şi aşa mai departe pînă în infinit. Dar acest lucru nu poate fi gîndit. Din acest motiv nu există nici un spaţiu. Şi acest argument se pare că Zenon îl formulează tot pentru a combate concepţia pitagoreilor despre un spaţiu gol.

Dialectica zenoniană şi mai ales «dichotomia» sa, ceea ce înseamnă împărţirea lucrurilor în gîndire pînă la infinit, trădează la Zenon o temeinică cultură matematică, pe care el probabil că şi-a cîştigat-o în cercul pitagoreilor. Capelle susţine ideea că argumentele lui Zenon sînt îndreptate împotriva pitagoreilor, din pricină că aceştia gîndeau multiplicitatea ca fiind constituită din unităţi (puncte) infinit de multe, infinit de mici şi indestructibile.

Modul de argumentare pe care îl întrebuinţa Zenon a făcut o impresie extraordinară asupra contemporanilor săi. Aceştia n-au fost în stare să-i combată argumentele acestuia împotriva multiplicităţii şi împotriva mişcării, deşi ei erau convinşi că ele nu erau adevărate. Chiar şi experienţa senzorială vorbea împotriva lor. Dar, cu toate acestea, «argumentele» lui Zenon au contribuit la dezvoltarea gîndirii, căci deşi ele se fundamentau pe sofisme, totuşi aporiile, în care el îşi încurca adversarii, au dat impulsuri puternice gîndirii logice, contribuind la progresul logicii. Acest lucru se vede mai ales din faptul că Zenon a influenţat pe sofişti, pe atomişti şi chiar pe Platon şi Aristotel, care au încercat să demaşte sofismele acestui ascuţit eleat. Apoi Zenon poate fi socotit a fi iniţiatorul calculului infinitezimal.

96. *Ibidem.* p. 33. Vezi A. Dumitriu, *Valoarea metafizică a raţiunii*, Bucureşti, 1933. Autorul acestei lucrări tratează pe larg despre aporiile şi sofismele zenoniene.

d. **Melisos.**

Cu Parmenide şi Zenon dialectica şi ontologia eleată au ajuns la un punct ce nu mai putea fi depăşit. Acest lucru îl confirmă filozofia lui Melisos. Despre acesta ştim numai că în 441 î.Hr. a comandat flota, în calitate de amiral, împotriva lui Pericle. De la acesta ne-au rămas doar fragmente, ce s-au păstrat datorită lui Simplicius. Şi Melisos caută să aducă argumente împotriva acceptării multiplicităţii şi a realităţii mişcării, cu un cuvînt împotriva oricăror schimbări ale lucrurilor. Dar argumentele lui Melisos nu sînt aşa de originale ca ale maestrului său, Zenon. Totuşi din argumentele lui Melisos putem trage concluzii cu privire la stadiul în care se găsea logica pe la 440 î.Hr.

Melisos se trădează, prin sofismele lui naive, că este total lipsit de cunoştinţe în domeniul ştiinţelor naturii. El consideră fenomenele naturii a fi ceva părut şi de aceea el le şi ignoră. Din această pricină cu Melisos, ştiinţa greacă nu mai face nici un progres. Dar nu tot acelaşi lucru se poate spune despre contribuţia lui Empedocle.

BIBLIOGRAFIE

Vezi: Zeller, *op. cit.*; Überweg-Heinze, *op. cit.*; Gomperz, *Griechische Denker*, Bd. I; Capelle, *Gesch. der griechischen Philos.*, Bd. I, *Von Thales bis Leukipos*, 1 Aufl., 1922; Is. Quiles, Ign. Granero, *Los Eleatas: Parménides, Zenon y Melisso*, Ciencia Fe, 1949, nr. 20; A. Aattuci, *De Parmenide à Zenon. La profonde signification des sophismes de Zenon d'Elée*, în «Scientia», 1948; H. R. King, *Aristotle and the Paradoxes of Zeno*, în «J. Philos.», 1949; vezi bibl. la sfîrşitul capitolului; Brochard, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1966.

3. NATURALISMUL IONIAN

a. **Empedocle** (496—435 î.Hr.)

După cum remarcam mai sus, cu Empedocle gîndirea antică greacă face un real şi vădit progres. El este una dintre cele mai interesante personalităţi din istoria filozofiei antice greceşti, care apare în sec. V î.Hr. S-a născut în Agrigent, în Sicilia (astăzi Girgenti), dintr-o familie foarte distinsă. Unii istorici ai filozofiei îl numesc «o natură faustică», aceasta din pricină că el era pe de o parte fizician ilustru [97], care, prin descoperirile şi teoriile pe care le face în domeniul ştiinţelor naturii şi astăzi ne trezeşte admiraţia, pe de altă parte, un mistic plin de entuziasm. Ca cetăţean el era o apariţie modestă, dar ca profet îi plăcea să pozeze şi prin cuvîntări avîntate căuta să întoarcă poporul de la ceea ce el numea «fapte nebuneşti». De asemenea, îi plăcea să pozeze şi, conştient de puterea pe care i-o dădea ştiinţa pe care o posedă, să impună. Ca şi Faust, Empedocle era mişcat de un impuls neistovit de a cerceta

97. În sensul pe care îl avea cuvîntul «fizician» în filozofia antică.

misterele ultime din cer şi de pe pămînt şi, în acelaşi timp, simţindu-se în legătură cu puterile «de dincolo», se dădea la magie. Ucenicii lui îl divinizau, iar poporul îl preamărea, entuziasmat de vindecările miraculoase pe care Empedocle se spune că reuşea să le facă. Empedocle era un fel de «amestecătură din Newton şi Caliostro», cum l-a caracterizat Ern. Renan.

Dar să continuăm a desluşi firul vieţii lui Empedocle. Născut, după cum am văzut, în 496 î.Hr. el a trăit — după mărturia lui Aristotel şi Heraclit — 60 de ani, aşa că activitatea lui cade în a doua parte a secolului al V-lea î.Hr. Se relatează că bunicul lui Empedocle — cu acelaşi nume — a învins în olimpiada 71-a (496—493 î.Hr.) şi că acesta era un pitagoreian. De aceea este posibil ca nepotul acestuia să fi fost influenţat în direcţia misticismului de acesta. Empedocle s-a amestecat în luptele politice ale vremii şi se spune că i s-ar fi oferit coroana regală, pe care el ar fi refuzat-o. Dar, scîrbit de politică şi mai ales de tirania ce domnea în Acraga — oraşul lui natal — Empedocle se retrage în Peloponez, unde a şi murit. Despre sfîrşitul lui Empedocle nu ştim aproape nimic. Ştim numai că, după moartea acestuia, s-a creat legenda că el a intrat în lumea celor fericiţi. Dar duşmanii lui Empedocle afirmă că el s-ar fi aruncat în Etna, ca, prin dispariţia lui fără de nici o urmă, să înşele bunacredinţă a elevilor săi şi aceştia să creadă că el s-ar fi înălţat la cer, în lumea zeilor. Fapt este că, îndată după moarte, acesta a fost cinstit ca fiind un «Heros».

Se crede că Empedocle ar fi scris multe lucrări, ca : «Trecerea lui Xerxes», mai multe tragedii, un imn lui Apollo, o poemă mistico-religioasă, «Katharmen» — influenţată de către orfism şi Xenofon — şi «Despre natură» (περὶ φύσεος şi καθαρμοί). Aceasta din urmă trece drept opera lui principală. Din pricină că îl preocupă regulile după care are să fie elaborată o cuvîntare bună, Aristotel îl numeşte descoperitorul retoricii.

1) *Fizica lui Empedocle.* Concepţia parmenidiană despre Unul, sau despre existenţă (în sens ontologic), care era nenăscut, netrecător, şi, din punct de vedere calitativ, neschimbabil, era — după cum am arătat — un fapt ce a marcat un moment de mare importanţă în istoria gîndirii antice greceşti. Cu ontologia eleaţilor se iveşte în filozofie o teorie ce subminează şi contrazice flagrant concepţia heracliteană despre schimbarea continuă a formei aparitiilor materiei originare vii, ceea ce înseamnă a continuei schimbări calitative a materiei pe care o produce Logosul şi din care se naşte multiplicitatea lucrurilor şi în care aceasta se întoarce — după anumite legi — iarăşi. Cel dintîi filozof antic grec, care încearcă să împace, într-o sinteză, eleatismul cu heraclitismul a fost

Empedocle. El este influențat în încercarea sa de către Parmenide și într-un anumit sens și de Heraclit, căci el afirmă multiplicitatea lucrurilor și continua lor schimbare. Empedocle este silit, însă, pentru a putea să explice lumea văzută, să accepte mai multe elemente [98], ce sînt nedevenite, netrecătoare și, din punct de vedere calitativ, neschimbabile, însă supuse mișcării spațiale. Astfel Empedocle se vede silit să se întoarcă iarăși la cele patru elemente ale milezienilor. Aceste elemente sînt: pămîntul, apa, focul și aerul [99], pe care Empedocle le ipostaziază. Toate lucrurile din lume sînt constituite din aceste patru elemente, sau, mai corect, din *particulele* acestor patru elemente fundamentale, ce se găsesc în lucruri, cum stau cărămizile într-un zid [100]. De aceea lucrurile se deosebesc numai după cantitatea de particule ce sînt amestecate în ele, un amestec pe care Empedocle îl concepe a fi pur mecanic. În clipa în care lucrurile dispar, ele se întorc în stadiul în care se găseau elementele originare.

Influențat de ontologia eleată, Empedocle afirmă și el axioma (ex nihilo fit nihil), că nu există nici o producere din nimic și nici dispariția în nimic. Dar atunci cum s-au născut lucrurile? Empedocle răspunde: lumea nu este de fapt decît o «unire», un amestec între particulele celor patru elemente fundamentale, iar dispariția lucrurilor nu este decît despărțirea particulelor. Oamenii vorbesc despre naștere și moarte, deși ei ar trebui să vorbească numai despre «unire» și «despărțire». Pe temeiul celor spuse pînă aici despre Empedocle, putem afirma că el este cel dintîi filozof care fundamentează lumea pe fenomenele de mișcare ale unor particule materiale neschimbătoare.

Dar cele patru elemente fiind neschimbătoare, ele trebuie să fie și într-o completă nemișcare. Întrebarea care se pune acum este: cine le pune în mișcare? Empedocle răspunde, pentru a lămuri nemișcarea elementelor și mișcarea lucrurilor, că puterile ce pun lucrurile în mișcare sînt *iubirea* (philóttys) și *ura* (neikos) sau cearta [101]. Cea dintîi este principiul ce unește, cea de a doua, principiul ce desparte. Aceste două puteri, ce sînt cauza tuturor lucrurilor și a întregului proces al lumii, se găsesc într-o eternă luptă, una împotriva celeilalte; luptă ce dă naștere la o eternă victorie și o veșnică apunere. Uneori este mai puternică iubirea, alteori ura, aceasta este ceea ce constituie perioadele din istoria lumii (Fragm. 20, 21) [102]. Modul în care se întîmplă acest lucru n-a fost

98. Cu această idee, Empedocle devine descoperitorul conceptului «element», ce s-a păstrat în științele naturii pînă astăzi. Vezi Aristotel, *Metaphysik* I. 3, 987 a.; Platon, *Sophystes* 242 D.

99. Din acest punct de vedere, Empedocle însemnează un regres.

100. O genială intuiție verificată de fizica modernă.

101. Vezi Fragm. 17, 8, 9, 11, 12; Aristotel, *Metaphysik* 4, 984 b. 32; 985 a. 2, 29.

102. Fragmentele sînt indicate după H. Diels, *op. cit.*, 5 Aufl. I, 1934, p. 308—370.

intuit de ochiul nici unui muritor (Fragm. 17, 22). Este vorba despre o mişcare cosmică între doi poli pe care Empedocle îi numeşte «Sphairos» — victoria iubirii — şi «Akosmia» — victoria certei sau a discordiei. Victoria iubirii, «Sphairos», durează doar o clipă în procesul fără de sfîrşit al lumii, căci în clipa următoare începe acţiunea forţei opuse. Iubirea realizează unitatea universală, însă ura desparte iarăşi într-o luptă necruţătoare ceea ce a unit iubirea : aşa se naşte din unitate multiplicitatea lucrurilor. Aşa s-a născut lumea din eternitate, căci lupta eternă şi fazele ei se fundamentează pe necesitate (ἀνάγκη), care se pare că înseamnă a fi legea lumii şi a procesului acesteia. «Sphairos» şi «Akosmia» sînt puteri dialectice divine.

În ceea ce priveşte originea şi fiinţa acestor două puteri divine şi a luptei dintre acestea, ce seamănă cu concepţia heracliteană despre război ca rege al tuturor lucrurilor, n-au fost lămurite de către Empedocle. Căci el le numeşte cînd zei, fiindcă le concepe ca fiind puterile ce acţionează cosmic, cînd le consideră a fi asemenea cu «elementele» materiale, aşadar, ca fiind materiale. Apoi uneori el afirmă că şi iubirea desparte, iar ura uneşte. Empedocle nu este clar în determinarea conceptelor pe care el le întrebuinţează. Între lucruri guvernează un fel de afinitate electivă care uneşte ceea ce se aseamănă, în timp ce celelalte lucruri sînt despărţite printr-o eternă duşmănie. Aşa de ex. apa este mai înrudită cu vinul, în timp ce cu uleiul nu se amestecă (Fragm. 91).

Originea şi felul în care acţionează amîndouă puterile cosmice se descoperă în întregime abia la naşterea şi dispariţia lumii. Căci deşi procesul lumii este etern, aşa că despre un început şi un sfîrşit al lucrurilor nici nu poate fi vorba, totuşi Empedocle vorbeşte despre naşterea lumii de acum. Aşadar, Empedocle vorbeşte despre un «început» al lumii, pe care grecul antic îl gîndeşte a fi un fel de amestec originar lipsit de orice plan (formă) în care a început să acţioneze iubirea. În felul acesta gîndeşte el începutul lumii. Este punctul cosmogonic în care iubirea în «Sphairos» face ca totul să se amestece. Din păcate ne lipsesc multe date, pentru a putea să reconstituim cosmogonia empedocleică. Sigur putem spune că, după acest gînditor grec, cea dintîi mişcare în «Sphairos» a început prin acţiunea luptei, ce a reuşit ca într-un loc să provoace un vîrtej în mişcare a maselor de materie. Din aceste mase s-a separat mai întîi aerul, ce s-a plasat în formă de cerc în jurul maselor de materie, silindu-le să ia forma de sferă. Apoi focul a izbucnit în sus şi în jos spărgînd învelişul aerului, care, sub acţiunea focului, s-a transformat într-o boltă (cerul). În mijlocul acestui întreg s-a strîns ceea ce era greu ca pămînt şi a devenit în urma unei necesităţi tare. În această stare pămîntul este ţinut suspendat de către bolta cerească. Din pămînt izvorăşte apa, în urma impulsului pe care-l transmite bolta ce-

rului. Marea nu este altceva, după Empedocle, «decît transpirația pămîntului». Din focul propriu aerului, care s-a rupt în cea dintîi separare, s-au format planetele. Bolta cerească ce înconjoară pămîntul și zilnic se învîrte în jurul acestuia, constă din două jumătăți de sfere ; una este complet umplută de foc, cealaltă numai de aer și puțin foc. Cînd jumătatea plină de foc este sus, este ziuă, dimpotrivă jumătatea plină de aer, numai de puțin foc, cînd este sus, ea face să fie noapte pe pămînt. Empedocle lămurește cauza ce face ca să fie ziuă și noapte pe pămînt, fără să țină cont de soare. Căci, zice el, soarele este numai un reflex al luminii ce-și are obîrșia în jumătatea de glob plină de foc : un reflex prins într-o lentilă uriașă, care este soarele.

Cu toate că Empedocle își imaginează o cosmogonie mișcată numai de forțe mecanice, el nu poate fi considerat materialist și aceasta din motivul că la el forța și materia sînt deosebite. Alăturea de elemente, Empedocle mai acceptă și cele două forțe fundamentale, iubirea și ura, care au preluat funcțiunea de a fi acelea care conduc operația formării și a distrugerii lumii, cît și pe aceea a atracției și a respingerii. Numai dacă acest filozof antic grec ar fi făcut din aceste forțe calități ale celor patru elemente, el ar fi fost materialist [103].

Mai interesantă este însă zoogonia lui Empedocle, în care el presimte, într-un chip genial, teoria darwiniană a apariției organismelor, care, prin mijlocirea lui Epicur și Lucrețiu, a avut o puternică influență asupra gîndirii filozofice de după Empedocle.

La început, zice Empedocle, s-au născut, din umezeală și căldură, plantele și copacii, care sînt ființe ce au rămas cu dezvoltarea la mijlocul drumului. Animalele și omul s-au dezvoltat treptat, trecînd prin anumite stadii intermediare. La început s-au dezvoltat din pămînt numai anumite organe singulare, apoi acestea s-au unit și numai după aceea s-au dezvoltat ființe complete, care abia în stadiul al patrulea au fost în stare să se reproducă mai departe. Acest proces însă, în care numai cele ce se asemănau tindeau unele către altele, a luat din pricina luptei forme de evoluție curioasă (Fragm. 57). În timpul în care iubirea, cu toată lupta tindea să unească ceea ce se aseamănă și întîmplarea (τύχη) își făcu jocul ei, așa «s-au născut ființe cu mai multe brațe» (Fragm. 60). Așa se face că au crescut tot felul de monștri (Fragm. 61). Dar nu s-au putut impune în lupta pentru existență decît acelea ce erau însuflețite, fiindcă părțile lor erau în armonie și își puteau reciproc cîștiga hrana, în timp ce monștrii au dispărut. În felul acesta expune, deși într-un chip fantastic, biologul Empedocle, o teorie curioasă ce vizează dezvoltarea

103. Vezi : Fr. Alb. Lange, *Geschichte des Materialismus*, 3 Aufl. 1876, p. 24 ; W. Kranz, *Empedokles, Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung*, Zürich, 1949.

în diferite faze a tuturor organismelor ; o teorie în care plantele, animalele şi omul sînt legate printr-o origine comună, diferenţiindu-se numai prin diferitele stadii în care ele au apărut. În naivitatea lui, Empedocle atribuie plantelor şi animalelor nu numai sentimente, ci chiar şi gîndire. Dar, ceea ce trebuie să subliniem este faptul că, el afirmă, că numai fiinţele capabile să trăiască reuşesc să se menţină. Din pricina acestei idei, zice Capelle, alături de strămoşul său spiritual, Anaximandru, Empedocle poate fi considerat cel dintîi reprezentant al teoriei descendenţei [104]. Iar în legătură cu zoogonia sa Empedocle a căutat să explice mulţumitor şi naşterea speciilor şi a celor două sexe.

Natural, despre o explicare teleologică a fenomenelor naturii nu putea fi încă vorba la acest biolog dorian, mai ales că lasă o sferă de influenţă şi întîmplării. De asemenea şi cele două forţe cosmice, iubirea şi ura, nu sînt decît forţe motrice nu şi inteligenţe, ce tind spre un scop. Uneori ele dau numai un impuls proceselor naturii, în timp ce evoluţia este înrîurită şi de alţi factori independenţi. Că o asemenea explicare naivă nu este în stare să arate cum s-a născut lumea şi lucrurile a văzut de timpuriu chiar şi Aristotel, care-l critică pe Empedocle.

Empedocle a ajuns şi la unele descoperiri interesante în domeniul fizicii. Aşa de exemplu el a descoperit viteza luminii, ceea ce înseamnă că lumina are nevoie, pentru a ajunge de la soare la pămînt, de un anumit timp, că ea trebuie să treacă mai întîi prin atmosferă, înainte de a ajunge pe pămînt şi că noi nu percepem această mişcare a luminii numai din cauza iuţelii ei uriaşe. De asemenea Empedocle a cunoscut presiunea aerului şi a rezistenţei acestuia, întrebuinţînd cunoştinţele acestea pentru a explica respiraţia omului.

Dar vestit a devenit Empedocle mai ales datorită teoriei sale în domeniul fizicii pe care el a aplicat-o în toate domeniile. Care este această teorie ? Toate lucrurile din lume, aşadar toate lucrurile formate din cele patru elemente, sînt înarmate cu anumiţi pori (πόροι) fini ce nu pot fi văzuţi cu ochiul. Aceşti «pori» plini cu aer — căci Empedocle ca şi eleaţii neagă că ar exista spaţiul gol — corespund pe de altă parte unor emanaţii (ἀπορροια) ce pleacă de la toate lucrurile şi de la tot ceea ce există. Unele emanaţii corespund unor pori, altele altor pori şi aşa mai departe. Unele sînt ori prea mari, ori prea mici pentru pori. Pe temeiul acestei teorii Empedocle caută să lămurească şi magnetismul.

Cu un deosebit succes aplică Empedocle această teorie în domeniul naturii organice. Mai întîi în aşa-zisa fiziologie a plantelor. Cu ajutorul ei el explică căderea frunzelor şi a faptului că unele plante rămîn me-

104. Vezi cu privire la această problemă : Überwegs, *Geschichte der Philosophie* I, 4 Aufl. p. 66.

reu verzi. Empedocle explică și respirația la animale și la om. El a cunoscut și fenomenul respirației prin piele.

Dar importante mai sînt și fiziologia, psihologia și epistemologia empedocliană. Teoria despre pori constituie fundamentul cunoștințelor din aceste domenii. Căci toate percepțiile se bazează pe emanația ce pleacă de la obiecte și intră prin anumiți pori (organele noastre de simț) [105]. De aceea percepția este imposibilă dacă emanațiile sînt prea departe sau prea strîmte, așadar dacă nu există o simetrie între pori și emanații. În primul caz nu are loc o atingere a emanațiilor cu pereții porilor, în al doilea, emanațiile nu pot pătrunde prin pori. Pe temeiul acestei teorii Empedocle explică și vederea (Fragm. 84). În diferitele piei și învelișuri ale ochiului porii apei și ai focului sînt dispuși foarte înțelept. Cu porii focului noi vedem albul, cu aceia ai apei, negrul. Căci porii unuia sînt acomodați celuilalt. Prin aceea că emanațiile ce pleacă de la obiecte se unesc cu razele ce provin din ochi, se formează în ochi imaginea obiectului. Teoria porilor Empedocle a aplicat-o și în optică, ca să explice reflectarea și transparența unor substanțe.

Ca și Parmenide și Heraclit, tot asemenea și Empedocle n-a făcut distincția între corporal și psihic. El afirmă că sufletul constă din toate elementele, dar fiecare dintre acestea este un suflet. Empedocle se exprimă în felul următor :

«Noi vedem pămîntul prin pămîntul din noi și apa prin apă, aerul divin prin aer, prin foc focul mistuitor, iubirea prin iubire și discordia prin trista discordie» [106]. Empedocle reprezintă ideea, după cum am văzut, că și plantele și animalele au un suflet, așa că se pare că pentru el toate lucrurile ar fi însuflețite. Aceasta nu e decît o anumită activitate a elementelor, ce, ca orice activitate, depinde de relația în care acestea sînt amestecate. Și, fiindcă noi percepem fiecare element din lume cu elementul înrudit din noi [107], atunci reprezentarea noastră e cu atît mai corectă, cu cît amestecul este mai echilibrat în noi. De aceea Aristotel și trage concluzia că, pentru Empedocle, fiecare percepție senzorială este adevărată [108]. Desigur, trebuie să subliniem faptul că, pentru Empedocle, gîndirea și percepția simțurilor nu sînt ceva opus, ca de ex. la Heraclit și Parmenide. Dar, după cum am arătat mai sus, și Empedocle mărginește domeniul simțurilor numai la percepții.

De asemenea și la Empedocle găsim distincția între o cunoaștere senzorială și alta rațională. Apoi acest filozof s-a mai ocupat și cu ana-

105. Ch. Mugler, *Le vide des atomistes et les pores d'Empedocle*, în «Rev. Philos. Litt. Hist. anc.», 1967.

106. Vezi : Zeller, *op. cit.*, I, 802 ; Diels, *Fragm. d. Vorsokr.* 3 Aufl. I, 262 ; Aristotel, *Über die Seele*, neu übersätzt v. Dr. A. Busse, Phil. Bibl., Bd. IV, 1922, 8, 404 a. 10 ; Platon, *Timaios*, 34, 35.

107. Ibidem, 404 a, 13.

108. Aristotel, *Metaphysik*, IV, 5, 1008 b, 12.

liza sentimentelor, mai ales cu analiza sentimentelor plăcerii şi neplăcerii, ajungînd la concluzii interesante. Aşa de ex. el credea că ceea ce este înrudit cu fiinţa noastră ne produce plăcere, dimpotrivă, ceea ce contrazice această fiinţă ne produce neplăcere. Pofta, zice el, este o urmare a năzuinţei după ceea ce este înrudit cu noi ; după o lege a naturii, ceea ce este înrudit caută să se unească.

Din aceste consideraţii se poate deduce concluzia că la Empedocle nu mai poate fi vorba despre unitatea sufletului. Aceasta şi din pricina naturalismului naiv de care dă dovadă Empedocle. De aceea nu trebuie să ne surprindă concepţia lui epistemologică pesimistă. Căci după acest dorian gîndirea omului este condiţionată şi ţărcuită (v. Fragm. 2). El pretinde că ştiinţa şi cunoştinţele lui vaste le datorează puterilor divine (Fragm. 4). De aceea Empedocle este convins că adevărurile adînci sînt un dar al muzelor.

În concepţia filozofică empedocliană nu mai există nici un spaţiu pentru zei. Acolo unde acesta aminteşte, în legătură cu cele patru elemente, ori cu iubirea sau cu Sphairos, despre zei, el face acest lucru în sens alegoric. Zeii aşa cum şi-i închipuia poporul grec s-au transformat la Empedocle în *forţe fizice*.

2) *Mistica lui Empedocle.* În opera sa «Katharmei», care s-a păstrat în mare parte, Empedocle dezvoltă, influenţat de pitagorei, Parmenide şi Heraclit, anumite idei mistice, care comparate cu concepţia lui filozofică despre natură, ni se par că vin din altă lume. Căci aceste idei nu numai că n-au nici o legătură cu filozofia acestuia despre natură, ci o şi contrazic. Aşa se face că aici este vorba despre probleme ce n-au legătură cu năzuinţele ştiinţifice ale poporului grec, ci vorbeşte un fel de profet, care se pare că a uitat tot ceea ce a spus despre natură. De aceea Capelle este de părere că lucrarea «Katharmei» (Καθαρμοί) a fost elaborată la bătrîneţe [109].

Mistica lui Empedocle este puternic influenţată de către concepţia orfică-pitagoreică despre suflet. De aceea în centrul preocupărilor mistice ale lui Empedocle se află sufletul omului cu destinul acestuia. Şi aici Empedocle se află pe poziţii dualiste : corpul este pentru el numai «pămînt ce înconjoară pe om», fiindcă natura a îmbrăcat sufletul «cu o învelitoare străină din carne». În timp ce corpul după moarte se desface în elementele originare din care este constituit, sufletul este de origine divină. În viaţa sa preexistentă sufletul a fost un demon fericit în imperiul zeilor, într-o unitate de nimic tulburată cu Unul originar, cu divinul Sphairos. Dar prin vina «tulburatei certe» a discordiei, ce caută,

109. Capelle, *op. cit.*, p. 102.

peste tot în lume, ca să facă din unitate multiplicitate, a fost rupt din starea fericită din «cer» și aruncat pe pămînt, în acest «loc fără odihnă și bucurie în care domnesc crima, bolile, puterile putreziciunii și operele trecătoare» [110]. Aici sufletul trebuie să peregrineze printr-o serie de corpuri de animale și plante, pînă ce prin iubire este condus înapoi la unirea cu divinitatea. Așa că, după Empedocle, sufletul este numai un exilat aici pe pămînt, un înstrăinat ce orbecăie fără încetare, ca unul care a fost îndepărtat din patria sa divină și exilat într-un loc al miilor de păcate și de răutăți. Dar el nu trebuie să se mulțumească cu această stare, ci el trebuie — cel puțin sufletul indivizilor aleși — să ispășească vina și să se ridice iarăși la existența pe care a dus-o înainte de a ajunge pe pămînt. Asemenea oameni plini de har reușesc să se ridice la stări de desăvîrșire tot mai înalte. Pînă la urmă «ei devin profeți, cîntăreți, medici, prinți între locuitorii pămîntului ; după aceea ei vor crește și mai mult și vor deveni zei, cei mai bogați în onoare». Desigur Empedocle accentuează că aceasta nu este posibil decît pentru aceia care vor accepta doctrina lui. Înțeleptul este atoateștiutor, el cunoaște toate misterele cerului și ale naturii, ba și mai mult, el posedă o putere supraomenească față de lucruri și de lume. Prototipul istoric al acestui tip de înțelept este pentru Empedocle, bineînțeles, Pitagora, cel preamărit în legende, căruia el i-a închinat Fragm. 129. Dar și «zeul» Empedocle a fost «altădată băiat, fată, creangă, pasăre și un pește ieșit din apă». Căci și el a fost, datorită certei, aruncat din patria divină în această vale a plîngerii, ca să-și ispășească vina într-o metempsihoză lungă și plină de trudă.

Prin concepția sa despre metempsihoză, Empedocle vrea să arate legătura strînsă dintre toate făpturile. De aceea și accentul pe care el îl pune pe porunca categorică ἀποχή ἐμψύχων, cruțarea și respectarea tuturor făpturilor. Pentru aceea Empedocle afirmă că este cea mai abominabilă crimă uciderea animalelor și consumul cărnii acestora, din pricină că «corpurile animalelor sînt locuite de suflete chinuite».

Empedocle este important în istoria filozofiei grecești din două puncte de vedere : întîi pentru că el face încercarea de a mijloci între concepția lui Heraclit și ontologia lui Parmenide și apoi prin teoria lui despre cele patru elemente, ce pregătește drumul spre un dualism cosmic. Prin concepția lui mistică despre sufletul omenesc și destinul acestuia în lume, el va influența asupra multora dintre filozofii de după el [111].

110. O idee pe care o vom găsi și la Platon.

111. Există o problemă a așa-zisului «pseudo-Empedocle». În sec. X un arab din Cordova, Mohamed ibn Meserra, a adus cu sine în Europa o lucrare, ce este pe nedrept atribuită lui Empedocle. Ea a fost tradusă în sec. XII în limba latină și citată des.

BIBLIOGRAFIE

Zeller, *op. cit.*, (cu bibliografie); Überweg-Heinze, *op. cit.*, (cu bibliografie); H. Stein, *Empedocle*, Fragmenta, 1852; Winnefeld, *Die Philosophie des Empedokles*, 1862; W. Kranz, *Empedokles antike Gestalt und romantische Neu-schöpfung*, Zürich, 1949 (vezi bibliografie la sfîrşitul capit.); J. Bries, *Empedocle d'Agrigente essay sur le philosophie présocratique*, Paris, 1969; D. O. Brien, *The relations of Anaxagoras and Empedocle*, în : J. Wellen, Stud. 1968 (8).

b. **Anaxagora** (500—428 î.Hr.)

Anaxagora din Clazomenai, fiul lui Hegesibulos, dintr-o familie nobilă şi avută, s-a născut în jurul anului 500 î.Hr. [112]. Din dragoste pentru ştiinţă a părăsit averea care i se cuvenea de la tatăl său. De aceea Euripide îl preamăreşte în celebrele versuri : «Fericit este bărbatul care s-a dăruit ştiinţei». Teofrast ne relatează că Anaxagora a aparţinut în tinereţe şcolii milezienilor şi că el a fost puternic influenţat de către Anaximandru şi Anaximene. În jurul anului 462 î.Hr. a ajuns în Atena, unde a rămas 30 de ani. Aici el s-a împrietenit cu Euripide şi cu Pericle, care au fost entuziasmaţi de marea lui personalitate şi de meteorologia acestuia [113]. Din pricina ideilor lui despre soare, care n-ar fi, după acest gînditor, decît o masă de pietre incandescente, Anaxagora este acuzat — de duşmanii lui Pericle — de asevie şi silit să se refugieze la Lamsakos, unde rămîne pînă la moarte.

Cu Anaxagora ştiinţele naturii fac progrese. Acesta a ajuns la o concluzie justă cu privire la natura soarelui, căci ea a fost verificată de meteorul ce a căzut în centrul peninsulei Galipoli. De asemenea şi concepţia lui Anaxagora despre mărimea planetelor constituie un progres. El susţine că soarele este mai mare decît Peloponesul, iar luna ca fiind locuită şi avînd munţi şi văi. Un mare merit al lui Anaxagora este acela că a explicat eclipsele de soare şi de lună în chip ştiinţific. De asemenea el a mai explicat fenomenul grindinei. Anaxagora a fost cel dintîi filozof care a recunoscut importanţa schimbărilor de temperatură şi a diferenţelor de temperatură în fenomenele atmosferice. El a fost şi un bun matematician.

Şi Anaxagora a scris o lucrare cu titlul «Περὶ φύσεως», care, spre deosebire de operele celorlalţi filozofi de pînă acum, este scrisă clar şi din care ni s-au păstrat cîteva fragmente.

1) *Teoria anaxagoriană despre materie.* Ca şi ceilalţi filozofi antici greci şi Anaxagora reprezintă ideea că *din nimic nu se poate naşte nimic* şi *nimic nu poate să dispară în nimic* şi că lucrurile sînt produsul amestecului dintre particulele neschimbătoare şi elementare. «Elenii, zice el, nu întrebuinţează cuvintele «produse» şi «dispă-

112. Apolodor fixează naşterea sa în timpul olimpiadei a 70-a.
113. Prin meteorolog se înţelegea studiul «lucrurilor în înălţime» (μετέωρα).

rute» corect. Nici un lucru nu se naşte şi nu dispare, ci din lucrurile prezente are loc un amestec sau o despărţire. Şi de aceea este corect ca naşterea să fie înţeleasă ca fiind un amestec, iar dispariţia ca despărţire» (Fragm. 17). Anaxagora accentuează şi el nu numai constanţa cantitativă a materiei, ci şi pe cea calitativă. El se află pe poziţiile ontologiei eleate. Dar cu toate acestea, Anaxagora ajunge la o altă concluzie, cu privire la materie. Căci dacă elementele materiale sînt necreate, neproduse, netrecătoare şi calitativ neschimbătoare, atunci, se întreabă Anaxagora, cum se face că din pîinea pe care o mîncăm se produc oase, carne, vene, păr etc.? Cum se face că din apa rîului ce udă rădăcinile copacilor, se produc frunze, lemn, coajă sau fructe? «Cum este posibil, zice Anaxagora, ca din «nepăr să devină păr, şi carne din ceva care nu este carne?». Filozofii de pînă acum au afirmat că elementele fundamentale ale lucrurilor sînt neschimbătoare! Numai un răspuns este posibil. Probabil că ceea ce pare a fi produs din nou, trebuie să fie cuprins în mîncarea pe care o primeşte corpul. În pîinea pe care o mîncăm, în apa pe care o bem sînt cuprinse toate elementele corpului nostru, înainte de a fi asimilate de corp. Desigur în particule atît de mici, încît noi nu le putem sesiza, ci le deducem cu ajutorul gîndirii. Sîngele, de ex., nu se produce abia în corp, ci el este amestecat în hrană înainte ca aceasta să fie introdusă în corp. Este vorba despre nenumărate părţi mici, aşa de mici că nu le putem sesiza cu simţurile noastre decît în cantităţi mari [114]. Concluzia este că Anaxagora este silit să accepte ideea că există o infinitate de elemente şi nu numai patru cum credea Empedocle.

Dar elementele nu sînt deci nemărginite numai după număr şi modul de a fi, ci ele sînt şi constituite din părticele infinite. Anaxagora ia în serios conceptul de «infinit» în fizica sa. El zice: «Despre ceea ce este mic, nu există cel mai mic, ci mereu unul încă mai mic. Căci este imposibil ca existenţa să nu fie. Dar şi faţă de ceea ce este mai mare, există unul şi mai mare şi este egal cu cel mai mic în cantitate, ceea ce înseamnă că mare şi mic cuprind părţi nemărginit de multe. Luat în sine fiecare lucru este tot atît de mare cît şi de mic» (Fragm. 3). Iar în alt fragment: «Şi acolo unde sînt tot atîtea părţi şi din mare şi din mic (ceea ce înseamnă nemărginite), sub această presupunere trebuie să fie toate în totul. Căci este imposibil ca ceva să fie separat, dacă toate participă la toate. Acolo unde nu există cea mai mică (părticică) nu se poate nici separa şi a fi pentru sine, ci tocmai ca la început, tot asemenea şi acum totul să fie împreună. În totul însă sînt multe (elemente) şi într-adevăr egal de multe în lucruri mari cît şi în cele mai mici, aşadar în lucrurile ce se separă», zice Anaxagora.

114. Gomperz, *op. cit.*, p. 170.

Anaxagora nu numai că-şi reprezintă împărţirea unui lucru pînă în infinit, ci el acceptă şi amestecul material al unui lucru ca prelungindu-se pînă în infinit, ceea ce înseamnă că, chiar dacă o bucată de materie este mereu şi mereu împărţită, fiecare parte, oricît de mică ar fi, cuprinde mereu iarăşi părţi din întreaga materie (elemente). Numai cît, zice Anaxagora, amestecul este deosebit, aşadar în amestecul lucrurilor relaţia cantitativă şi numerică a elementelor este diferită. După elementele ce sînt preponderente numim lucrurile. În felul acesta, zice Capelle, Anaxagora foloseşte o idee ce n-are nici un suport, căci noi ne putem închipui o împărţire a lucrului în părticele din ce în ce mai mici, dar nu ne putem închipui niciodată un amestec al elementelor care să meargă pînă la infinit. Această încercare naufragiază la graniţele posibilităţilor noastre de reprezentare [115]. Noi nu ne putem reprezenta o bucată de materie, decît ca fiind constituită dintr-o singură materie. Şi este interesant că şi Anaxagora, contrazicîndu-se, face acest lucru, atunci cînd vorbeşte despre «σπέρματα», (seminţe ale lucrurilor), ce nu sînt altceva decît părticele infinit de mici ale uneia şi aceleiaşi materii [116].

Teoria anaxagoriană despre materie este înrudită cu aceea a atomiştilor, cu deosebirea că părticelele lui Anaxagora au calităţi senzoriale, în timp ce atomii sînt gîndiţi de Leucip şi Democrit ca fiind lipsiţi de orice calitate.

Considerată istoric, teoria lui Anaxagora despre materie înseamnă un regres. Ea are la temelie acelaşi sofism ca şi ontologia eleaţilor: fiindcă din neexistent nu poate deveni niciodată existent, nici dintr-un existent, care este aşa şi aşa, nu poate deveni un existent aşa şi aşa. Dar fiindcă Anaxagora recunoaşte multiplicitatea şi mişcarea cît şi adeveritatea calitativă a impresiilor senzoriale, dar nu ştie nimic despre transformarea chimică a elementelor, el s-a văzut silit să accepte ideea elementelor infinite şi astfel să constituie un regres chiar şi faţă de monismul ionienilor mai vechi.

2) *Despre principiul mişcător.* Anaxagora este şi el chinuit de problema unui principiu universal, care să pună în mişcare procesul lumii. Empedocle vorbea — după cum arătam — într-un chip aproape mitic despre două principii: iubirea şi ura. Filozofului ionian nu i-au fost suficiente aceste principii şi de aceea el caută să descopere acest principiu cu ajutorul raţiunii. Anaxagora observase că lumea înconjurătoare formează un «cosmos», ce este guvernat de legi

115. Capelle, *op. cit.*, p. 110. Vezi : Anaxagora, Fragm. 4.

116. Unii istorici ai folosofiei antesocratice susţin că Anaxagora ar fi numit aceste părticele «homeomerii» (ὁμοιομερῆ), aşadar «părţi la fel» cu întregul. Capelle însă, întemeindu-se pe cercetările lui Schleiermacher şi ale lui Zeller, susţine că termenul acesta a fost întrebuinţat abia de Aristotel.

necesare şi de o ordine. Conceptul «cosmos» înseamnă un întreg ordonat în vederea unui scop, căci pentru grecul antic o ordine lipsită de un scop nici nu poate fi gîndită. Lucruri orînduite în vederea unui scop nu poate elabora decît un creator, care acţionează în vederea unor scopuri. Un asemenea ordonator nu putea fi, pentru Anaxagora, decît spiritul, aşa cum se descoperă acesta în noi înşine. De la spiritul omului, Anaxagora trage concluzia că există un asemenea spirit şi în univers. Şi în univers principiul ordinei este spiritul.

Unii istorici ai filozofiei cred că Anaxagora a ajuns la această idee cercetînd ceea ce grecii antici numeau μετέωρα, aşadar cerul înstelat. Acest lucru se vede şi din celebrul fragment 12: «Totul a recunoscut spiritul. Ce fel de specie trebuie să fie şi cum era, ceea ce acum nu mai este şi cum este toate acestea le ordonează spiritul (πάντα διεκόσμησεν νοῦς), chiar şi rotaţia pe care o fac acum planetele, soarele şi luna». Acesta este Nus-ul universal [117].

Desigur spiritul nu este, după concepţia lui Anaxagora, numai facultatea pură de a gîndi, căci atunci el n-ar fi suficient să fie ridicat la rangul de principiu al lumii. El n-ar putea explica mişcarea şi nici schimbarea condiţionată a lucrurilor. Anaxagora identifică doi factori: spiritul ca facultatea de a gîndi (νοῦς) cu principiul vieţii (ψυχή) ca voinţă capabilă să săvîrşească fapte şi astfel spiritul, graţie căruia noi gîndim, acela e care provoacă toate mişcările. Anaxagora atribuie şi spiritului universal aceleaşi calităţi pe care le are şi spiritul omenesc. Caracteristicile «Nus»-ului sînt următoarele: el este simplu, ceea ce înseamnă că el nu este compus din diferite părţi; el este pur, aşadar nu este cu nimic amestecat, «singur, sine pentru sine însuşi»; el este ceva nemărginit «ἄπειρον καὶ αὐτοκατές», el se fundamentează numai pe sine (μοῦνος αὐτός ἐφ' ἑωυτοῦ ἐστι) [118]. Spiritul, zice Anaxagora, nu este la fel cu toate celelalte lucruri, ci el este cel mai uşor, cel mai pur şi cel mai fin dintre toate lucrurile; spiritul are înţelegere în toate şi în fiecare lucru şi cea mai mare putere [119]. Suveranitatea lui este întinsă peste tot ceea ce este viu, căci totul participă la Nus şi este stăpînit de acesta [120], chiar şi plantele [121]. Acest Nus este împărţit în diferite cantităţi în diferitele lucruri [122]. El este însă mereu identic cu sine şi are un caracter unitar [123]. Fiind neamestecat, el este şi «ἀπαθής», ceea ce

117. Vezi: Aristotel, *De anim.* I, 2, 404 b.
118. Vezi: Mullach, *Fragment. philosophiae graeca.* Didots Ausgabe I, 243; Anaxagoras, Fragm. 6.
119. Idem, *Fragm.* 6.
120. *Fragm.* 6 la Mullach. Vezi şi Aristotel, *De anima* I, 2, 404 b.
121. Aristotel, *De plantis*, I, 2.
122. Aristotel, *De anima* I, 2. 404 b.
123. *Fragm. cit.* la Mullach.

înseamnă că el nu suferă nici o influenţă din altă parte, el este absolut neschimbabil.

Din cele de mai sus reiese clar că pentru Anaxagora spiritul este ceva de neasemuit, deşi unele afirmaţii sună ca şi cînd Nus-ul ar fi o substanţă specială. Căci deşi activitatea lui mecanică este un act al intelectului [124] şi este însoţită de o intuiţie raţională [125], totuşi Nus-ul lui Anaxagora are unele *caractere corporale*, de ex. atunci cînd acesta zice că Nus-ul nu este cu nimic amestecat şi că este cel mai fin dintre toate lucrurile. Totuşi se pare că Anaxagora este mişcat de tendinţa ca să descrie Nus-ul ca fiind de natură spirituală. Aceasta se vede şi din aceea că el atribuie acestui «νοῦς» aptitudinea de a cunoaşte, pe care numai spiritul o are. De aceea Anaxagora zice: «El posedă despre fiecare lucru fiecare cunoaştere» (Fragm. 12). «Totul, ceea ce se amestecă, se desparte, se descompune, totul a cunoscut spiritul». Nus-ul este aşadar atotştiutor. Pe această ştiinţă se fundamentează şi capacitatea acestuia să ordoneze lucrurile în devenirea lumii. Cu toate că uneori descrierea acestui «νοῦς» sună materialist, totuşi Anaxagora lasă să se înţeleagă că acesta ar fi un principiu pur spiritual. Anaxagora se găseşte cu acest concept pe drumul la capătul căruia se află conceptul spiritualităţii pure... Cele mai multe dintre afirmaţiile lui Anaxagora lasă să se înţeleagă, că el luptă, ca să se debaraseze de modul de a gîndi materialist. În tot cazul filozofia lui formează o treaptă antemergătoare spre idealismul platonic [126]. Teoria anaxagorică despre νοῦς este punctul în care naturalismul filozofiei naturii este depăşit.

3) *P s i h o l o g i a.* Din cele expuse pînă aici se poate spune cu certitudine că abia cu filozofia lui Anaxagora s-a făcut trecerea de la materialismul monist al filozofilor dinaintea acestuia la dualismul filozofic. În timp ce pînă la Anaxagora spiritul era considerat numai ca o funcţie a materiei, dacă nu chiar de *esenţă materială*, la acesta spiritul are o mai mare independenţă, căci el devine forţa motrice şi ordonatoare a lumii şi se deosebeşte de materie prin trei atribute: simplitate, putere şi ştiinţă. Din fragmentele rămase de la Anaxagora se poate deduce însă că pentru acesta conceptul de necorporalitate, aşadar opoziţia dintre spiritual şi corporalitate, nu este tocmai clară. Din această pricină el nici nu este conştient de greutatea pe care o are şi presupune acceptarea unei influenţe a νοῦς-ului imaterial prin mijloace materiale. Anaxagora nu depăşeşte o asemenea greutate. El afirmă numai că în fiinţele vii — ca şi în univers — forţa dinamică este spiritul, aşadar sufletul. De aceea este just, ceea ce remarcă Aristotel, că la Anaxagora

124. Aristotel, *De anima* I, 405 a.
125. Vezi: *Fragm. 12.*
126. Vezi: Aall, *op. cit.*, p. 65.

spiritul este identic cu sufletul [127]. Anaxagora nu s-a preocupat mai mult ca să lămurească relaţia dintre suflet şi corp. El afirmă însă hotărît, după cum am văzut, că între cunoaşterea senzorială şi gîndirea noţională este o mare deosebire. Cunoaşterea senzorială, zice Anaxagora, este insuficientă, căci ea nu ne poate mijloci o sesizare adevărată a lucrurilor. Aceasta n-o poate face decît spiritul, care este eliberat de tot ceea ce este corporal. Dar Anaxagora pune în relaţie gîndirea cu percepţia, prin aceea că spiritul este acea forţă ce mişcă percepţiile, o forţă ce mişcă şi în slujba căreia se află şi simţurile. Dar pe de altă parte el accentuează şi valoarea epistemologică şi a senzaţiilor. Căci, după părerea lui Anaxagora, şi senzaţiile ne mijlocesc, pînă la un anumit grad, cunoaşterea lucrurilor, prin aceea că noi putem ca, plecînd de la fenomene, să tragem concluzia cu privire la temeiul lucrurilor. Din acest motiv Anaxagora se ocupă temeinic cu psihologia percepţiilor [128].

4) *Cosmologia.* Este interesant de a se arăta cum îşi închipuie acest descoperitor al νοῦς-ului formarea lumii din acesta. Socrate, Platon şi Aristotel afirmă că Anaxagora «întrebuinţează spiritul ca *deus ex machina*, pentru a putea lămuri formarea lumii, dar cînd el nu ştie din ce pricină ceva este, ceea ce este, în chip necesar, el o trage de păr, încolo el acceptă orice ca fiind cauză a întîmplărilor, numai spiritul nu», ceea ce înseamnă că el lămureşte fenomenele ca avînd cauze pur mecanico-fizice, fără să ne lămurească, cum remarcă Eudemos, din ce cauză spiritul dintr-o dată îşi încetează activitatea cu totul şi nici de ce, după ce spiritul a stat liniştit un timp nemărginit, deodată s-a mişcat şi a produs lumea. Anaxagora n-a fost conştient de greutatea pe care o prezintă ideea că spiritul şi materia sînt eterne şi totuşi lumea să aibă un început. Sub influenţa eleaţilor, Anaxagora reprezintă ideea că materia este nedevenită şi nemişcată şi de aceea el nu ştie să ne spună, cum se face că din haosul originar s-a născut o ordine: *Ordinea lumii.* Că el a acceptat ca principiu al lumii spiritul, am arătat mai sus. Anaxagora a crezut probabil că, odată principiul lumii descoperit, restul se va lămuri în chip mecanic, deşi în stadiul la care se găsea în acel timp fiziologia, problema aceasta era greu de rezolvat. Anaxagora era însă cu totul străin de acest domeniu. De aceea el a neglijat complet lumea organică, fără să tragă concluzii valabile şi pentru aceasta din acceptarea spiritului ca principiu al lumii.

Anaxagora mai reprezintă ideea că pămîntul se află în centrul lumii. Planetele sînt corpuri, iar luna este locuită ca şi pămîntul. Anaxa-

127. Aristotel, *op. cit.*, I, 2, 405 a. 15.
128. *Ibidem*, p. 7. 404 a. 25.

gora susţine şi el că soarele este o masă de pietre incandescente [129]. La fel şi stelele. Luna îşi primeşte lumina de la soare. Cerul este plin cu pietre dintre care unele cad pe pămînt [130]. Planetele sînt însufleţite şi ele se bucură şi se întristează, ele au intelect şi ştiinţă (νοῦν καὶ μνῶσιν). Plantele ca şi animalele de altfel s-au născut din pămîntul umed şi din seminţele căzute din cer [131].

Anaxagora a fundamentat originea universului pe νοῦς, aceasta este o idee foarte importantă în concepţia lui despre lume, ce va influenţa pe mulţi dintre filozofii care vor urma, după acest clazomenian, cît şi pe unii dintre Părinţii Bisericii.

La sfîrşitul acestor consideraţii trebuie să spunem că în filozofia lui Anaxagora sînt multe lucruri neclare şi multe contraziceri. Dar totuşi lui îi revine meritul de a fi fost cel dintîi filozof, care a făcut deosebirea între materie şi spirit, natura însufleţită şi cea neînsufleţită şi care a accentuat *independenţa spiritului faţă de materie.* Dar cu toate scăderile acestei filozofii, zice Capelle, concepţia despre spirit ca ceva nedevenit, neinfluenţat de nimic în lume, deosebit de toate lucrurile, care posedă o cunoaştere despre toate acestea şi are toată puterea atît în cer cît şi pe pămînt numai de la sine, care stăpîneşte peste tot ceea ce este însufleţit, atît în mic cît şi în mare, şi care a ordonat totul aşa de frumos în macrocosmos este o concepţie măreaţă, ce va influenţa adînc pe Platon, Aristotel şi — după cum am spus — pe unii dintre Sfinţii Părinţi [132].

BIBLIOGRAFIE

Zeller, op. cit., Überweg-Heinze, *op. cit.*, p. 85—86; Περὶ φύσεως, la Diels, *Fragm. der Vorsokrat.*, I, 293; Schaubasch, *Anaxag. Clazom. Fragmente*, 1827; Breier, *Die Philos. Anaxagoras*, 1840; Heinze, *Über d. νοῦς des Anaxagoras*, 1890; E. Aarleth, *Die Lehren des Anaxagoras vom Geist und der Seele*, în «Arch. für Gesch. der Philos.», Bd. 133; F. Lövy, *Die Philos. des Anaxagoras*, Wien, 1917; Capelle, *Anaxagoras*, 1918; Capelle, *Die Vorsokratiker*, Berlin, 1950; Capelle, *Gesch. der griech. Philos.*, Bd. I: *Von Thales bis Leukipos*, 2 Aufl., 1953; D. C. Brien, *The relation of Anaxagoras and Empedocles*, Journal of Hellen Studies, London, 1968; Al. Warkotsch, *Griechische Philosophie im Urteil der Kirchenväter*, Wien, 1973.

4. ATOMISMUL MATERIALIST

a. Leucipp din Milet

Despre Leucipp nu ştim decît că a trăit în a doua jumătate a sec. V î.Hr., şi că a emigrat din patria sa, Milet, în Elea, unde a devenit elevul lui Zenon şi că mai tîrziu, abia după 450 î.Hr., a înfiinţat o şcoală

129. Vezi: Diog .Laertius II, 12.
130. *Ibidem*, II, 8—12.
131. *Ibidem*, II, 9.
132. Capelle, *op. cit.*, p. 118. Vezi: Al. Warkotsch, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter*. Schöningh., München, 1973, p. 48, 53, 66, 91, 108, 125, 308, 309.

proprie în Abdera (în Tracia), unde Democrit a fost elevul său cel mai strălucit. Scrierile lui Leucipp au fost unite cu acelea ale lui Democrit într-un «Corpus» şi, din pricină că s-au pierdut prefeţele acestora, n-au mai putut fi deosebite de acelea ale lui Democrit, ceea ce a făcut ca — de ex. Epicur (341 î.Hr.) — să fie pusă la îndoială chiar şi existenţa lui Leucipp. Dar Aristotel şi Teofrast îl citează foarte adesea, chiar şi împreună cu Democrit, pe care Aristotel îl numeşte elevul lui Leucipp. De asemenea Teofrast citează «μέγας διάκοσμος» ca fiind opera lui Leucipp. Aristotel şi Teofrast sînt doi cunoscători cu mare greutate şi de aceea relatarea lor este mult mai veridică decît aceea a lui Epicur. Aceştia au făcut deosebirea clară între operele acestor doi abderiţi. Zeller, Diels şi Überweg atestă şi ei existenţa istorică a lui Leucipp.

Leucipp încearcă şi el să facă o sinteză între ontologia parmenidiană şi concepţia lui Heraclit despre curgerea tuturor lucrurilor şi cu rezultatele percepţiei senzoriale. De aceea Leucipp reprezintă ideea, împreună cu profesorul său Zenon, că existentul, existenţa în sens ontologic, este nedevenită, neschimbabilă, netrecătoare. Dar el recunoaşte în acelaşi timp că există şi multiplicitatea şi că lucrurile sînt într-o eternă mişcare. Leucipp acceptă şi el multiplicitatea existenţelor pe care eleaţii o neagă, fiindcă totul este plin de existenţă, fără ca să existe ceva, care să despartă existenţă de existenţă. Din acelaşi motiv eleaţii au negat existenţa mişcării, a non-existenţei şi a spaţiului gol. Leucipp însă accentuează ideea că fără spaţii «goale» nu poate fi gîndită nici mişcarea şi nici multiplicitatea. Pentru acesta «plinul» este *materia, corporalul* (ὄν = Fiinţa). Dar el afirmă că şi non-existenţa există (μὴ ὄν) şi spaţiul gol. «Plinul» şi «golul» sînt astfel cele două temeiuri ale lumii. Dar se pune întrebarea: ce este golul? Înainte de Leucipp, a fost Empedocle acela care a afirmat că există mici particule din elemente, ce stau una lîngă alta în chip invizibil şi formează lumea văzută. Dar abia «dihotomia» lucrurilor despre care vorbeşte Zenon, care accentua împărţirea corpului pînă la nemărginit şi prin aceasta punea în discuţie lumea lucrurilor, se pare că a determinat şi a condus pe Leucipp la al doilea concept fundamental al său. Căci, în opoziţie cu profesorul său, Leucipp ajunge la concluzia că există anumite părticele de materie care, fiind ultime, nu se mai pot împărţi. Căci dacă lucrurile ar putea fi împărţite pînă la infinit, acestea ar trebui să cuprindă şi spaţii goale pînă în infinit, căci fără spaţii goale, pe care să le cuprindă corpurile, împărţirea acestora nu poate fi nici gîndită. Dacă ar fi posibilă o împărţire a materiei pînă în nemărginit, cum credea Zenon, atunci ar trebui ca toate lucrurile văzute să constea numai din «goluri» ce se lovesc unul de altul, aşa că în afară de aceste goluri n-ar putea

exista nimic, totul ar fi gol de orice substanță. Dihotomia lui Zenon este în realitate ceva ce nu poate fi realizat. De aceea, Leucipp trage concluzia că trebuie să existe *particule materiale, ce constituie lucrurile,* libere de goluri, pline complet și de aceea ele nu mai pot fi împărțite. Acestea trebuie să fie «ἄτομα», = atomi» și complet neschimbabile (ἀπαθῆ). Din aceste particule invizibile ce nu mai pot fi împărțite mai departe, sînt constituite toate lucrurile din lume. *Genială intuiție.*

Infinitatea de atomi din care este constituită lumea văzută se deosebesc prin forma lor, poziție și ordine. Atomii nu au, în afară de formă, ce este dată ca corporalitate și întindere — căci ei sînt «plinul» — nici o altă calitate ce ar putea fi sesizată cu simțurile. Atomii lui Leucipp sînt o imagine desăvîrșită a acelui «ὄν = Ființa» al lui Parmenide, cu singura deosebire că atomii sînt înmulțiți într-un număr nemărginit, pentru a putea explica multiplicitatea lucrurilor. La Leucipp apare pentru prima dată — pe temeiul ontologiei eleate — *conceptul materiei pure lipsită de orice calitate.* Dar pentru a explica și justifica diferențele dintre lucruri, cu privire la culoarea, mirosul, gustul și structura lor, Leucipp reduce toate acestea la forma, structura și ordinea atomilor în lucruri, făcînd astfel, pentru prima oară, distincția între calitățile *primare* și *secundare.* Prin această descoperire Leucipp face ca problema numărului elementelor materiale, fixate de Empedocle la un număr de patru, iar la Anaxagora la un număr infinit, să fie lipsită de importanță.

Pentru Leucipp procesul universal al lumii se fundamentează pe unirea și despărțirea atomilor. Tot asemenea el reduce schimbarea «ἀλλοίωσις» lucrului exclusiv la schimbarea poziției și a ordinei în care se găsesc atomii [133]. O asemenea schimbare nu este posibilă decît datorită faptului că în lucruri există spații goale [134]. La fel și dispariția lucrurilor este cauzată de faptul — zice Leucipp — că în spațiile goale dintre atomi pătrund particule străine și sparg alcătuirea atomilor.

În felul acesta Leucipp ajunge la concluzia că atomii și spațiul gol sînt singurele temeiuri ale lumii. El reprezintă ideea că așa cum în lucruri se găsesc nenumărate spații goale, tot asemenea și în întregul cosmos și toate lumile sînt înconjurate de spațiul gol, ce se întinde pînă în nemărginit.

Așa cum devenirea și transformarea lucrurilor nu încetează niciodată, tot asemenea și atomii se află într-o eternă mișcare. Și mai departe, așa cum «plinul», așadar totalitatea atomilor, n-are nici un început, tot asemenea și mișcarea sa este fără un început și fără un sfîrșit. Leucipp afirmă o idee foarte modernă, atunci cînd zice că *materia și*

133. Genială intuiție pe care fizica atomică a verificat-o.
134. Și această presupunere a lui Leucipp a fost verificată de fizică.

mișcarea aparțin laolaltă. De aceea el consideră că mișcarea nu mai are nevoie de nici o justificare. Căci dacă materia se află într-o veșnică mișcare și schimbare — așa cum ne dovedește experiența zilnică — atunci este superflu să se mai caute o cauză a mișcării. Din acest motiv trebuie să recunoaștem că dintre încercările pe care filozofii greci de pînă acum le-au făcut ca să depășească contradicția dintre concepția metafizică heracliteană și parmenidiană, încercarea lui Leucipp este *cea mai genială.*

Interesantă este și cosmologia lui Leucipp. Acesta reprezintă ideea că așa cum atomii se mișcă din eternitate, tot asemenea se nasc și dispar și lumile, căci pentru acest milezian în infinitatea spațiului și a mișcării se perindă o infinitate de lumi. Toate acestea se nasc în urma faptului că atomii se unesc în complexe mai mari sau mai mici, care produc vîrtejuri, ce atrag din ce în ce mai mulți atomi și în felul acesta se nasc mase mari de materie. Principiul după care se unesc atomii este acela empedocleic : se unesc cei care sînt înrudiți în două grupe : atomii mai fini sînt împinși la periferie unde se unesc în urma vîrtejului și formează bolta cerului. Tot din acești atomi periferici se formează planetele, care din pricina mișcării lor repezi au devenit incandescente. Atomii mai grei și mai puțin fini au fost împinși în jos spre centrul gîndit al lumii și aici au format pămîntul. Procesul lumii, devenirea, dezvoltarea și dispariția lumilor sînt stăpînite de o necesitate (ἀνάγκη) identică cu legitatea naturii.

Leucipp privește și sufletul tot din punctul de vedere al concepției sale moniste. El reprezintă ideea că și sufletul este material. Sufletul este cauza mișcării organismelor vii cît și al proceselor vieții. Sufletul constă și el din atomi în formă de sferă ca și focul. Fiind purtătorul vieții, sufletul este într-o strînsă legătură cu respirația. Din pricină că aerul apasă asupra corpurilor ființelor vii și prin aceasta răpește cei mai ușori atomi, ce sînt necesari acestora, este necesar ca prin respirație aceste ființe să inhaleze mereu și mereu atomi ai focului. Leucipp caută să explice somnul și moartea, slujindu-se tot de teoria atomilor.

Deci Leucipp este departe de a concepe sufletul ca fiind o entitate spirituală. Dar, sub influența lui Empedocle, el a căutat să facă o încercare de a fundamenta o fiziologie a simțurilor. Vederea el caută s-o explice prin aceea afirmînd că, de la corpuri pleacă mici imagini, (εἴδολα) ce întîlnesc ochii în care apoi acestea se reflectă.

Leucipp nu face distincție între percepția senzorială și gîndire, iar cosmologia lui înseamnă un regres față de antemergătorii săi. Dar totuși marele lui merit este acela de a fi făcut *teoria atomilor,* care a fost verificată în timpurile noastre de fizica atomică.

BIBLIOGRAFIE

Zeller, *op. cit.*, Überwegs-Heinze, *op. cit.*, Gomperz, *op. cit.*, I; Capelle, *Gesch. der Philos. Die griechische Philos. von Thales bis Leukippos* I, 1922; Vezi bibliografia de la Democrit.

b. **Democrit din Abdera** (cca. 460—360 î.Hr.)

Cu Leucipp se începe seria atomiștilor, care au declarat ca principiu ultim al lumii materia. Aceștia au atribuit materiei numai cele mai simple calități și au căutat ca din aceasta să dezvolte totalitatea aparițiilor. Este adevărat că eleații au pregătit, prin viziunea lor despre o materie constantă și nemișcată, ce nu poate fi sesizată decît de gîndire, care singură este existența adevărată și care se deosebește de schimbarea înșelătoare a aparențelor senzoriale, drumul spre atomismul materialist. La fel și pitagoreii au pregătit drumul spre ideea că toate calitățile senzoriale trebuie să fie reduse la anumite relații numerice între formele corpurilor. Atomiștii au putut să formuleze, datorită acestor idei, un concept clar despre cum trebuie gîndită materia ca *temei ultim* al tuturor aparițiilor. Cu formularea acestui concept materialismul a fost desăvîrșit ca teorie consecventă a aparției lucrurilor din materie.

Pasul acesta a fost îndrăzneț și cu urmări importante pentru istoria filozofiei și a științei. Este pasul pe care l-a făcut Democrit.

1) *Viața și opera.* Democrit (cca. 460—360 î.Hr.) a fost un cetățean al coloniei ionice Abdera așezată pe coasta tracică. De aceea el a căpătat și numele de «Abderitul». Orașul în care s-a născut Democrit era un înfloritor centru comercial și cultural; tatăl lui era nespus de bogat și de aceea se poate presupune că Democrit s-a bucurat de o educație aleasă, deși o legendă îl prezintă ca fiind instruit de către un mag persan [135].

Se relatează că Democrit și-ar fi cheltuit toată averea în călătorii îndepărtate (mai ales în Egipt și Orient). Întors la Abdera sărac, el a fost ajutat de către fratele său. În curînd după întoarcere, Democrit a devenit vestit în urma înțelepciunii de care dădea dovadă, fiindcă și el a fost un spirit universal și un savant ilustru, care a stăpînit toate domeniile științei. Făcînd abstracție de legendele și știrile necontrolate despre personalitatea lui, sigur se poate spune numai că întreaga viață Democrit și-a închinat-o studiului. Unii istorici ai filozofiei reprezintă ideea că Aristotel și-ar fi cîștigat imensa sa știință și din studiul operelor lui Democrit [136].

Este interesant de remarcat că un savant de talia lui Democrit a spus totuși: «Nu mulțimea de cunoștințe este vrednică de năzuit, ci bo-

135. Ideea aceasta este combătută de Fr. Alb. Lange în: «*Geschichte des Materialismus*», Anmerk. 10, p. 128.

136. Vezi: Mullach, *Fragm. phil. graeca.* Par. 1869, p. 338.

găţia intelectului». Iar atunci cînd el vorbeşte despre sine, nu se mîndreşte cu scrierile sale ci el se mîndreşte cu «autopsia» [137] şi cu relaţiile pe care le are cu alţi savanţi şi cu metoda matematică. «Între contemporanii mei — zice Democrit — eu am cutreierat cea mai mare parte de pămînt pentru a cerceta ceea ce este mai departe şi am văzut cele mai multe ţări şi laturi ale cerului, am ascultat cei mai mulţi filozofi, iar în demonstraţiile şi construcţiile geometrice nu m-a întrecut nimeni; nici chiar geometrii Egiptului, printre care eu am peregrinat timp de cinci ani ca străin» [138].

Nu cunoaştem cauza care a făcut ca în filozofia greacă Democrit să nu fie tocmai aşa de apreciat. Posibil ca lipsa lui Democrit de ambiţie să fi contribuit într-o largă măsură la aceasta, căci între maximele lui se găseşte şi aceasta : «Cine contrazice din plăcere şi face multe cuvinte, nu este incapabil să înveţe ceva de folos».

Despre faptul că Democrit ar fi întemeiat o şcoală filozofică nu ştim nimic. A scris însă nespus de multe lucrări, dintre care nu ni s-au păstrat decît cca 300 de fragmente [139]. Din relatările acelora care au cunoscut opera lui Democrit, aflăm că el scria clar şi foarte sistematic. Cea mai vestită lucrare a acestui abderit a fost (după Diog. Laert., IX, 41) «Μικρὸς διάκοσμος». Ea este des citată de Epicur. De asemenea şi Aristotel îl citează foarte des, dar aceasta mai ales ca să-l combată şi nu totdeauna cu aceeaşi obiectivitate [140]. Dimpotrivă, Platon nu-l aminteşte, dar polemizează cu concepţia materialistă [141].

Asupra filozofiei lui Democrit avem însă destule date ca s-o putem cunoaşte şi aprecia. Sîmburele acesteia îl constituie atomistica, pe care deşi n-a descoperit-o Democrit, este totuşi meritul lui de a o fi dezvoltat şi fundamentat.

2) *Atomistica democriteană.* De la început trebuie să subliniem faptul că şi Democrit luptă cu aceeaşi problemă ca şi maestrul său Leucipp. Problema aceasta constă în a deduce lumea experienţei din principiile gîndirii. De acord cu Parmenide, Democrit este de părere că multiplicitatea şi schimbarea lucrurilor din lume trebuie să fie fundamentată pe o existenţă neschimbătoare, netrecătoare, unitară şi de acelaşi fel. Dar, după părerea lui Democrit, pentru a se putea menţine totuşi legătura cu lumea senzorială, acest temei metafizic trebuie să fie accesibil determinării; el nu trebuie să fie gîndit ca ceva nemişcat

137. Autopsie = autocunoaştere.
138. Mullach, *op. cit.*, p. 349. De aceea Bacon de Verulam îl consideră pe Democrit a fi cel mai mare savant al antichităţii, mai mare şi decît Aristotel.
139. Vezi : Diels, *Fragmente*, şi Capelle, *Fragm. d. Vorsokr.*, p. 396—430.
140. Vezi : Aristotel, *De anima* I, 3.
141. Vezi : Zeller, *op. cit.*, I, 4 Aufl. p. 73.

şi într-o formă nedefinită, ci el trebuie să aibă toate calităţile pe care le au şi lucrurile din lumea reală, ceea ce înseamnă întindere şi mişcare. În felul acesta Democrit a ajuns şi el la conceptul de «ἄτομα». După cum credea şi Leucipp, şi pentru Democrit atomii sînt cele mai mici părticele ce nu mai pot fi împărţite, ale lucrurilor din lumea fizică. Atomii au o formă (ῥυσμος), ordine (διαθιγή), şi o poziţie (τροπή). Mărimea lor este diferită, iar ca durată ei sînt eterni. Lucrurile sînt constituite din aceşti atomi între care se găsesc şi spaţii goale. Pe temeiul acestor spaţii goale se fundamentează divizibilitatea atomilor. Însă atomii nu mai au nici un spaţiu gol în structura lor şi de aceea ei sînt invizibili, deşi, curios lucru, Democrit le atribuie întindere. Ca şi Leucipp şi Democrit afirmă că atomii se deosebesc între ei numai după formă, căci ei nu mai au nici o altă calitate. În ceea ce priveşte forma lor atomii sînt foarte diferiţi. La început aceştia se găseau răspîndiţi haotic în spaţiul gol, apoi — Democrit, ca şi Leucipp, nu ne spune cauza — atomii au format vîrtejuri şi prin unire au format lumea şi lucrurile din aceasta.

Democrit afirmă ca şi Leucipp că şi gîndirea este constituită tot din atomi, fiindcă toate fenomenele sufleteşti se fundamentează pe atomi sufleteşti, ce se deosebesc de ceilalţi atomi numai prin faptul că au o formă sferică, de unde şi capacitatea acestora de a se mişca mai cu repeziciune. Atomii sufleteşti sînt înrudiţi cu atomii focului. De aceea, atomii sufleteşti nu se pot mişca decît numai în stare uscată, în stare umedă ei îşi pierd calităţile spirituale [142].

În organele omului atomii îndeplinesc anumite funcţiuni: în creier se află gîndirea, în inimă mînia, în ficat poftele. Prin respiraţie omul ia atomi din aer, prin expiraţie el elimină atomi. Pe acest proces se bazează viaţa. Atomii sînt *datul* ultim al vieţii.

Democrit a plecat în consideraţiile lui de la problema materiei pentru a soluţiona problema existenţei. Rezultatul la care a poposit el a fost teoria metafizică a atomilor, ce sînt entităţi ultime; ultimul temei metafizic al tuturor lucrurilor. De aceea concepţia lui Democrit este un *materialism metafizic*. Iar fiindcă acest filozof nu mai admite un alt principiu ca temei al lumii alături de materie, concepţia lui se mai numeşte şi monism materialist [143].

Principiile fundamentale ale acestui monism materialist sînt următoarele [144]:

142. Aristotel, *De anima* I, 2, 405 a, 5. În fizica atomică contemporană, atomul este constituit din particule elementare, protoni şi electroni. Z. Bucher, *Die Innenwelt der Atome*, 1949.

143. P. Natorp este de părere că filozofia democriteană poate fi interpretată şi idealist. Vezi: P. Natorp, *Forschungen zur Gesch. des Erkenntnisproblems*, 1884.

144. Le expunem după celebra lucrare a lui Fr. A. Lange, *Gesch. des Materialismus*, 3 Aufl., 1876, p. 12—19.

1. Din nimic nu se poate naşte nimic ; nimic din ceea ce este nu poate fi distrus. Orice schimbare este numai unirea şi despărţirea de părţi [145].

În acest principiu formulat de genialul Abderit se cuprind două idei, cu care operează şi fizica modernă, şi anume : ideea că nimic nu se distruge, ci totul se transformă, cît şi ideea despre constanţa energiei. Principiul se găseşte şi la Kant ca cea dintîi «analogie a experienţei». El are o valabilitate axiomatică şi se găseşte, într-un chip nu prea clar, şi la alţi filozofi antesocratici. Nemărginitul lui Anaximandru, din care se produce totul, focul originar al lui Heraclit în care se distrug lumile schimbătoare, pentru ca să se producă din nou din acesta, nu sînt altceva decît încorporări ale substanţei ce rămîne în veci identică cu sine. Parmenide din Elea a negat orice devenire şi dispariţie. Pentru acesta schimbarea este *o aparenţă*. Dar prin aceasta în filozofia antică greacă s-a născut o contradicţie între aparenţă şi existenţă, la care filozofia nu putea să rămînă. Afirmarea uneia dintre teze ducea la negaţia celeilalte. Căci întrebarea este : cum se face că dintr-o existenţă neschimbătoare se produce aparenţa ? Empedocle şi Anaxagora au căutat să înlăture această contrazicere, prin aceea că aceştia au redus producerea şi dispariţia lucrurilor la amestecarea şi despărţirea elementelor. Atomistica a dezvoltat această idee într-o formă intuitivă şi a făcut-o un fel de piatră din capul unghiului a filozofiei. Şi ea a făcut acest lucru slujindu-se de principiul necesităţii.

2. Nimic nu se întîmplă din întîmplare, ci totul dintr-un temei şi aceasta cu necesitate [146].

Temeiul (λόγος) despre care vorbeşte Democrit nu este altceva decît legea mecanică-matematică ce dirijează atomii în mişcarea lor cu o necesitate inexorabilă. Aristotel îi obiectează lui Democrit că, prin sublinierea acestui principiu, acesta a vrut să deducă totul, neglijînd total orice teleologie numai din necesitatea naturii. Bacon de Verulam dimpotrivă îl laudă tocmai pentru că a dedus lumea şi lucrurile din necesitatea naturii [147]. Într-adevăr, Democrit era conştient că postularea necesităţii naturale constituie una din condiţiile esenţiale ale posibilităţii cunoaşterii naturii.

3. Nu există altceva decît atomi şi spaţiul gol, totul altceva este părere [148]. (Vezi K. Marx, *Der Unterschied in der Philosophie der Natur nach dem Demokrit und Epikur*, 1970).

---

145. Zeller, *op. cit.*, p. 601.
146. *Fragm. phys.* 41, Mullach.
147. Democrit presimte, formulînd în principiul de mai sus, legea cauzalităţii. Vezi : *Fragm. phys.* 41 la Mullach, p. 365.
148. *Ibidem*, Mullach, p. 357.

Fr. Al. Lange crede că în această afirmație se află cuprinsă atît latura tare cît și cea slabă a oricărei atomistici. Este adevărat că grație atomisticii și a principiilor enunțate de aceasta, știința în general și mai ales științele naturii în special au putut face progrese uriașe în cunoașterea lumii și a fenomenelor acesteia. Dar cu toate acestea ea n-a putut găsi, și n-are nici o perspectivă să găsească, o punte între fenomenele materiale și cele sufletești, ce se petrec în creierul ființelor care gîndesc conștient.

Democrit a fost influențat în concepția sa despre calitățile senzoriale de către eleați. Aceștia au negat posibilitatea mișcării și a schimbării, pe care le-au declarat a fi *aparență* și anume o aparență identică cu nimicul. Democrit s-a mărginit să facă o asemenea apreciere numai cu privire la calitățile senzoriale. El zice : «Dulcele, amarul, caldul, frigul și culoarea constau numai dintr-o părere ; în realitate nu există decît atomi și spațiul gol» [149].

4. Atomii sînt într-un număr nemărginit și cu forme nemărginit de felurite [150]. Fiind într-o veșnică mișcare de cădere prin spațiul nemărginit, atomii mai mari, ce cad mai repede, se izbesc de cei mai mici și vîrtejurile și mișcările ce se produc cu această ocazie înseamnă începutul formării lumii. În felul acesta se formează și dispar iarăși una lîngă alta și una după alta nenumărate lumi [151].

Genialitatea acestei viziuni despre lume a fost socotită în antichitate ca fiind ceva fantastic și ea n-a fost înțeleasă nici chiar de un gînditor de talia lui Aristotel, care credea că în afară de lumea închisă în sine nu mai poate exista o alta. Dar ideea aceasta a fost reluată de Epicur și Lucretiu și de alți filozofi materialiști.

5. Deosebirea dintre lucruri se fundamentează pe deosebirea dintre atomii ce le constituie, așadar, deosebirea de număr, mărime, formă și ordine ; o altă deosebire a atomilor nu are loc. De asemenea atomii nu au «stări interne», ei se influențează reciproc numai prin apăsare și împingere [152].

Am arătat mai sus că Democrit declară că, calitățile senzoriale sînt numai aparențe. El a jertfit latura subiectivă a fenomenelor, cu scopul de a accentua cu atît mai mult latura lor obiectivă. Democrit reprezintă ideea — confirmată de chimia și fizica atomică — că percepțiile noastre subiective despre lucruri se bazează pe «schema» în care sînt aranjați atomii în acestea [153].

149. *Ibidem.*
150. O intuiție ce va fi verificată de fizica atomică.
151. Vezi : Zeller, *op. cit.*, I, p. 698—702.
152. Idee citată de către Aristotel. Vezi și Zeller, *op. cit.*, I, p. 704.
153. Vezi : Spolsky, *Fizica atomică*, 2 vol. 1955 ; W. Büchel, *Philosophische Probleme der Physik*, 1963.

6. Sufletul este constituit din atomi fini, netezi, rotunzi, asemenea cu aceia ai focului. Aceşti atomi sînt cei mai rapizi şi prin mişcarea lor, ce întrepătrunde întreg corpul, se produc toate fenomenele vieţii [154].

Deci, pentru Democrit, sufletul este o materie specială ; o materie ce este răspîndită în întreg universul, în care se produc fenomenele calorice şi ale vieţii. Interesant este că Democrit cunoaşte deosebirea dintre corp şi suflet şi el operează cu această deosebire — după cum vom vedea — în etica sa. Sufletul este totuşi esenţialul în om, în timp ce corpul este numai un înveliş al sufletului. «Frumuseţea corpului are ceva animalic, dacă acesta este lipsit de spirit» şi «fericirea şi nefericirea se află în sufletul tău», zice Democrit [155]. Dar să nu anticipăm asupra concepţiei democritiene despre suflet.

3) *Psihologia lui Democrit.* Democrit n-a făcut o teorie a sufletului, pentru a face din acesta un principiu mai adînc, pentru a putea să lămurească fenomenele naturii. Pentru acesta sufletul nu este o forţă ce creează lumea, ci el este o materie lîngă alte materii. Empedocle a făcut din raţionalitate o calitate interioară a elementelor. Democrit, dimpotrivă, consideră raţiunea «numai un fenomen ce urmează din constituţia matematică a anumitor atomi în relaţie cu alţi atomi». Acesta este un merit al lui Democrit căci orice filozofie, ce vrea să atace serios problema lumii fenomenale, trebuie să se întoarcă la acest punct.

Aşadar, pentru Democrit, sufletul este, ca şi la Diogene din Apollonia, constituit dintr-o materie specială. Aristotel persiflează această concepţie şi felul în care Abderitul înţelege că corpul mişcă sufletul, şi el face acest lucru slujindu-se de o asemănare. Dedalos a trebuit să facă un tablou mişcător al Afroditei. Actorul Filipos istoriseşte că acestuia i-a reuşit să facă acest lucru, prin aceea că Dedalos probabil că a turnat în tablou argint viu. Tot asemenea, zice Aristotel, a procedat şi Democrit: omul este determinat în interiorul său prin mişcarea atomilor. Asemănarea întrebuinţată de Aristotel nu loveşte întru totul concepţia lui Democrit, dar ea poate sluji totuşi ca să fie lămurite două principii importante în ştiinţele naturii. Aristotel îi obiectează lui Democrit, pentru a dovedi că sufletul determină şi mişcă pe om prin alegere şi gîndire. Apoi că întreaga noastră înţelegere este fundamentată pe specialul din apariţii şi pe legea generală în lumea fenomenelor. Consecinţa ultimă este orînduirea acţiunilor raţionale în această serie de zale. Democrit a tras această consecinţă pe care Aristotel n-a înţeles-o.

154. Vezi Zeller I, p. 728 ş.u.

155. K. Heinemann, *Lebensweisheit der Griechen.* Krönner Taschenausgabe, Bd. 23, p. 7.

Concepţia lui Democrit despre suflet şi spirit nu s-a născut dintr-o năzuinţă generală de a ajunge la un «principiu mai adînc» pentru exemplificarea lumii [156], căci el a considerat, aşadar, spiritul ca o materie alături de alte materii şi nu ca o forţă ce formează lumea.

4) *Etica democriteană.* Etica lui Democrit este eudaimonistă şi se află în concordanţă cu materialismul său, cu toate, că, după cum vom vedea, el situează sufletul mai presus de corp. Printre maximele sale morale, ce ne-au rămas într-un număr mult mai mare decît fragmentele ce au în vedere fenomenele naturii, se află unele ce exprimă o înţelepciune tot aşa de veche ca şi popoarele. Democrit reprezintă această înţelepciune într-o formă populară în sens practic, ce poate fi redusă la cîteva principii [157].

Pentru Democrit fericirea sau nefericirea depinde exclusiv de om (Fragm. 175 D). Fericirea constă în liniştea plină de veselie a sufletului, pe care omul o poate realiza numai prin *stăpînirea asupra poftelor şi asupra instinctelor.* Căci «fericirea şi nefericirea se află în suflet» (Fragm. 171). «Fericirea nu se află în aceea că posezi cirezi ori aur. Locuinţa unui suflet fericit se află în suflet» (Fragm. 171). Democrit numeşte fericirea «bună dispoziţie», «omenie», «echilibru» şi «linişte sufletească». *Măsura în toate* şi *puritatea inimii, cultivarea spiritului* şi *dezvoltarea inteligenţei* dau fiecărui om posibilitatea ca, cu toate schimbările vieţii, să realizeze aceste virtuţi.

Condiţia ca omul să ajungă la fericire este ca el să ţină măsura în toate plăcerile (cele senzoriale nu asigură decît o satisfacţie scurtă) şi să realizeze *armonia vieţii.* Căci lipsa şi belşugul obişnuiesc să se transforme în contrariul lor şi să producă astfel crize sufleteşti adînci. Sufletele ce sînt mişcate de contradicţii adînci nu sînt nici armonioase şi nici bine dispuse. De aceea trebuie să ne mulţumim cu ceea ce putem ajunge şi să ne mulţumim cu ceea ce este prezent... «*Să alungăm din sufletul nostru invidia, gelozia şi ura*» (Fragm. 191).

Omul este fericit atunci cînd este mereu aplecat să acţioneze după ceea ce este drept şi în conformitate cu legea şi prin aceasta poate fi vesel, puternic şi lipsit de griji atît ziua cît şi noaptea. Dimpotrivă, acela care desfide legea şi nu-şi face datoria totul îi trezeşte scîrba, mai ales atunci cînd îşi aduce aminte de faptele sale rele ; acesta este mereu plin de frică şi se blestemă (Fragm. 74).

Iată cîteva fragmente din opera lui Democrit, din care reiese clară concepţia lui etică :

«În totul este frumoasă media. Eu nu doresc ce este peste măsură şi sub măsură» (Fragm. 102).

156. Zeller, *op. cit.*, I, p. 735.
157. P. Natorp, *Die Ethik des Demokrits*, New York, 1970.

«Cine este măsurat la mîncare și băutură, n-are niciodată o noapte lungă» (Fragm. 209).

«Cumpătarea păstrează lucrurile și face ca priința să fie mai mare» (Fragm. 211).

«Atunci cînd cineva depășește măsura, ceea ce este mai plăcut devine ceea ce este mai neplăcut» (Fragm. 233).

«Oamenii imploră Divinitatea pentru sănătate și nu știu că ei înșiși posedă puterea asupra acesteia. Prin lipsa de cumpătare ei o subminează, iar prin poftele lor devin trădătorii sănătății lor» (Fragm. 234).

«Dacă nu dorești multe, atunci puținul îți va părea mult. Căci dorința măsurată face sărăcia tot atît de tare ca și bogăția» (Fragm. 284).

«Nesațiul după cît mai mult pierde și ceea ce are. Căci el se aseamănă cu cîinele lui Esop» [158].

«Arta medicului vindecă bolile corpului. Înțelepciunea eliberează însă sufletul de pasiuni» (Fragm. 224).

«Nesațiul fără de margine obosește sufletul pentru tot ceea ce este altceva» (Fragm. 72).

«Cine alege bunurile sufletești, acela alege ceea ce este divin; cine alege pe cele ale trupului, alege ceea ce este omenesc» (Fragm. 37).

«Frumusețea corpului are ceva animalic, dacă este lipsită de spirit» (Fragm. 105).

«Omul înțelept se îngrijește mai mult de suflet decît de corp. Căci desăvîrșirea sufletească corectează slăbiciunile corpului, în timp ce puterea corpului, dar fără intelect, nu face mai bun sufletul» (Fragm. 187).

«Gloria și bogăția lipsite de rațiune sînt o posesiune nesigură» (Fragm. 77).

«Nenumărate plăceri nasc neplăceri» (Fragm. 71).

«Cine își face din stomac izvorul plăcerilor sale și depășește măsura în mîncare, băutură și plăcerile dragostei — pentru asemenea oameni bucuria este de o scurtă durată: numai atîta cît ei mănîncă și beau» (Fragm. 235).

«Nimic nu e mai rău decît a educa tineretul spre nesocotință. Căci aceasta este originea acelor plăceri din care izvorăște răutatea» (Fragm. 178).

«Oamenii nu sînt fericiți nici prin plăcerile corporale, nici prin aur și bunuri, ci numai prin onestitate și rațiune» (Fragm. 40).

«Spiritul care se obișnuiește să-și ia plăcerile numai din sine însuși» (Fragm. 146).

«Bucuriile cele mai mari își au originea în intuiția (gustarea) operelor de artă» (Fragm. 194).

«Nu alege orice plăcere, ci numai cea produsă de bine și frumos» (Fragm. 207).

«Semnele unui spirit divin sînt acelea care-l arată că este îndreptat continuu spre ceva frumos» (Fragm. 112).

«Nu trebuie să ocolești păcatul de frică (pedeapsă), ci fiindcă a nu păcătui este o datorie morală» (Fragm. 41).

«Cine se bucură de nefericirea vecinului, acela nu înțelege că loviturile destinului pot lovi pe oricare om; acesta nu are nici o bucurie în viața lui proprie» (Fragm. 293).

«Ca om nu trebuie să rîzi de nenorocirile altuia, ci să ai milă» (Fragm. 107).

«Faptele de binefacere să le primești numai după principiul: să răspunzi la aceste fapte cu altele și mai mari» (Fragm. 92).

«Cine nu are un singur prieten bun, existența acestui om nu este demnă de trăit» (Fragm. 99).

---

158. El a lăsat carnea din gură, pentru acela care se oglindea în umbra lui în apă. Cîinele trecea pe o punte.

Democrit a atacat şi problemele educaţiei. Iată aici cîteva fragmente care privesc această temă :

«Natura şi educaţia au o anumită asemănare. Căci şi educaţia transformă pe om ; prin această transformare educaţia creează o a doua natură» (Fragm. 33).

«Nici arta şi nici ştiinţa nu pot fi cucerite fără ca cineva să fi învăţat mai întîi» (Fragm. 59).

«Mai mulţi oameni devin capabili prin exerciţiu decît prin predispoziţiile proprii originare» (Fragm. 242).

«Mulţi oameni care n-au învăţat să se conducă după raţiune, trăiesc totuşi raţional» (Fragm. 53) [159].

«Predispoziţia spre rău se dezvoltă prin atingerea cu cei răi» (Fragm. 184).

Democrit reprezintă o concepţie morală, ce uneori ni se pare că se îndepărtează de eudaimonism. Iată cîteva fragmente :

«Bun încă nu este acela care nu face nici o nedreptate, ci acela care în genere nu vrea să facă nedreptatea» (Fragm. 62).

«Numai pe acela îl iubesc zeii, care urăşte nedreptatea» (Fragm. 201).

«Este o datorie a spune adevărul. Acest lucru este şi avantajos» (Fragm. 225).

«Este ceva nespus de mare, cînd cineva îşi păstrează în nefericire concepţia sa morală» în «care îşi are originea datoria morală» (Fragm. 42).

«Pentru toţi oamenii are valabilitate aceeaşi lege morală ; dimpotrivă plăcut este pentru unul ceva, pentru altul altceva» (Fragm. 69).

«Cine săvîrşeşte ceva ruşinos trebuie să se ruşineze mai întîi de sine însuşi» (Fragm. 84).

«Chiar şi atunci cînd eşti singur, să nu vorbeşti nimic rău. Învaţă să te ruşinezi mai întîi faţă de tine însuţi» (Fragm. 224).

«Părerea de rău pentru faptele murdare este salvarea vieţii» (Fragm. 43).

«Este greu a lupta împotriva poftelor. Înlănţuirea acestora pretinde un bărbat chibzuit» (Fragm. 236).

«A purta sărăcia cu omenie este un semn de stăpînire de sine» (Fragm. 291).

«A răbda o purtare rea a cuiva, resemnat, trădează o înţelepciune mare» (Fragm. 46).

«Vitejia face ca loviturile destinului să fie lipsite de putere» (Fragm. 213).

«Viteaz nu este numai acela care învinge duşmanii săi, ci şi acela care învinge plăcerile sale. Unii stăpînesc, este adevărat, peste oraşe, dar ei sînt în acelaşi timp sclavii femeilor» (Fragm. 214).

«Un om care se află mereu sub puterea banului nu poate fi drept niciodată» (Fragm. 50).

«Trebuie să urmezi faptelor mari şi nu cuvintelor» (Fragm. 55).

«Cuvîntul este numai umbra faptei» (Fragm. 145).

«Rasa nobilă a animalelor se bazează pe frumuseţea corpului lor, aceea a oamenilor pe direcţia bună a caracterului lor» (Fragm. 57).

«Omul bun nu se sinchiseşte de critica celui rău» (Fragm. 48).

«Cine nu iubeşte, acela nici nu este iubit» (Fragm. 113) [160].

---

159. Democrit vrea să zică că mulţi trăiesc raţional dintr-un fel de instinct, sau, mai corect, dintr-un sentiment corect.

160. Fragmentele sînt traduse după Diels : *Fragmente der Vorsokratiker* şi după Fr. Heinemann, *op. cit.*

După cum se poate vedea din fragmentele de mai sus, Democrit reprezintă ideea că cel mai înalt bun, spre care trebuie să năzuiască omul, este fericirea ce constă într-o veselie continuă a sufletului.

Cel mai bun lucru pentru om este să se bucure cît mai mult şi să se mîhnească cît mai puţin. Deşi hedonist, hedonismul lui Democrit este departe de hedonismul lui Epicur, sau de egoismul reprezentat de către materialiştii sec. al XVIII-lea. Eticii lui Democrit îi lipseşte numai criteriul moralei idealiste : un principiu al acţiunilor umane, care îşi are originea numai în conştiinţă. Ce este bine şi ce este rău, drept şi nedrept lui Democrit i se pare de la sine înţeles, fără de nici o consideraţie teoretică ; că liniştea veselă a sufletului care este cel mai înalt bun, poate fi realizată numai prin gîndire cinstită şi prin faptă tot atît de cinstită, sînt principii ce-şi au originea în experienţă, iar temeiul, după care sau care justifică năzuinţa noastră după această armonie interioară, se află în fericirea individului.

Deci Democrit reprezintă o concepţie morală destul de înaltă faţă de predecesorii săi [161]. Căci nu bucuriile externe ca bogăţia, gloria şi alte bunuri produc fericirea adevărată. Fericirea se află numai în suflet şi de aceea acesta formează partea cea mai nobilă din om. Cine iubeşte bunurile sufleteşti iubeşte divinul şi ceea ce este durabil. Cine iubeşte bunurile corporale iubeşte ceea ce este omenesc şi trecător şi ca atare lipsit de valoare. Pentru a ajunge la fericire este necesară înţelepciunea, singura care poate asigura echilibrul sufletesc, din cauză că, pentru a ajunge la o dispoziţie fericită şi echilibrată, omul trebuie să se deprindă la cumpătare în plăceri. Echilibrul sufletesc este o urmare a virtuţilor şi el este stricat mai ales de pofte şi dorinţe, pe care omul nu le poate realiza. Din această pricină omul să nu năzuiască decît ceea ce este posibil să şi realizeze. Zeii îi dau omului numai ceea ce este bun, răul îşi are originea, după Democrit, în lipsa de înţelepciune a omului. Prin ceea ce este prea mult în pofte şi în plăceri se strică echilibrul sufletesc şi el nu-şi mai poate păstra «ataraxia», care este o condiţie a fericirii adevărate. Numai cunoaşterea poate garanta cea mai înaltă mulţumire. Patria înţeleptului este universul. Totuşi Democrit pune mare preţ pe jertfelnicia pentru comunitate şi pe o conducere de stat bună. Dar fără cumpătare şi măsură şi înţelepciune nu e posibilă fericirea.

Aderenţii lui Democrit sînt : Nessas, Metrodoros din Chios, Anaxarchos, Diogene din Smirna, Nausifanes. Înnoitorul atomismului este Epicur.

161. De aceea, zugravii bisericilor noastre îl zugrăvesc şi pe Democrit, alături de Platon şi Aristotel, fie în exteriorul bisericii, fie pe dosul iconostasului, ca în Catedrala patriarhală din Bucureşti.

BIBLIOGRAFIE

Mullach, *Fragmenta philos. Graecor.* 1; Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* I; Natorph, *Forschung zur Gesch. des Erkenntnisproblems*, p. 164; *Die Ethik des Demokrits*, 1893; Dyroff, *Demokritsstudien*, 1899; K. Heinemann, *op. cit.*; Gomperz, *op. cit.*, Bd. I, p. 153—189; Überweg-Heinze, *op. cit.*, p. 91, Bd. I (bibliografie de la 1815 şi pînă la 1894); Bibliografie de la 1894 şi pînă astăzi. Vezi bibliografia filos. antesocratici la sfîrşitul acestui capitol: H. Heisenberger, *Demokrits Vorstellung von Sein und Werden der Götter*, în: «Rheis. Mrs. Philol.», 1970, (133).

D.

TRECEREA DE LA FILOZOFIA NATURII LA ANTROPOLOGIE ŞI LA ETICĂ. SOFISTICA

1. LUMINISMUL ANTIC GREC

Din cele de mai sus se poate vedea că filozofia greacă antică s-a ridicat în începuturile ei cu un curaj tineresc ca să soluţioneze cele mai înalte şi mai ultime probleme ale ştiinţei şi filozofiei. Dar, din pricină că filozofilor antesocratici nu le-a stat la dispoziţie decît puţin material dedus din experienţă şi cum ei nu erau înarmaţi nici cu un spirit critic destul de dezvoltat despre esenţa şi valoarea cunoaşterii, încercările lor au sfîrşit într-un haos de soluţii. Numai aşa se înţelege de ce, în faza ultimă a filozofiei antesocratice, avem de-a face cu eclectici şi epigoni: epigoni de talia unui Diogene de Apollonia (în ultimul sfert al sec. V î.Hr.), care a făcut încercarea de a uni monismul materialist al vechilor milezieni cu principiul teleologic al lui Anaxagora, sau contemporanul acestuia Ecfrantos din Siracusa, care uneşte fizica atomistă cu teoria despre «Nus»; epigoni, printre care distingem pe medicul Hippon, care reprezenta ideea că principiul lumii este umedul, pe filozofii naturii şi pe Archelaos, elevul lui Anaxagora. De asemenea mai trebuie să amintim aici şi pe elevii lui Heraclit, care au dezvoltat atît de mult concepţia despre «eterna curgere» că au sfîrşit în scepticism.

Dar mai importanţi pentru istoria filozofiei antice greceşti decît aceşti eclectici şi epigoni sînt pitagoricii mai tineri, printre care numim pe Filolaos din Croton în a doua jumătate a secolului al V-lea î.Hr. şi Arhitas din Tarent, care era prieten cu Platon. Aceştia au meritul de a fi dezvoltat teoria pitagoreică despre număr, pe care apoi au fundamentat teoria cunoştinţei. Interesantă este şi cosmologia acestora, după care din focul central s-au născut nouă corpuri cereşti, ce se învîrtesc în jurul acestui foc. Pămîntul nu este decît o stea între stele. Unii dintre aceştia, ca de ex. *Ecfantos* şi *Hicetas*, afirmă hotărît că pămîntul se învîrte zilnic în jurul axei sale, în timp ce soarele şi luna rămîn nemişcate. Aceşti pitagorici au meritul de a fi făcut progrese mari în ştiinţă (matematică, fizică, astronomie) şi de a fi ajuns la ideea că toate fenomenele naturii trebuie să fie reduse la relaţii numerice. De asemenea şi mistica

acestor pitagorici cît şi concepţia lor etică au influenţat asupra dezvoltării filozofiei antice greceşti.

De mare importanţă pentru dezvoltarea acestei filozofii a fost, după cum am arătat, concepţia despre lume şi viaţă a lui Democrit din Abdera, căci această concepţie a contribuit la naşterea luminismului antic grec reprezentat de către sofişti.

În istoria culturii antice greceşti se vorbeşte despre o epocă luministă, deşi condiţiile istorice în care se produce luminismul sec. al XVIII-lea sînt cu totul deosebite de acelea ale secolului lui Pericle. Dar cu toate acestea, numele de «luminism» se potriveşte şi epocii despre care vom vorbi mai departe, dacă prin luminism înţelegem năzuinţa gîndirii umane de a se emancipa de sub puterea tradiţiei şi a mitologiei religioase şi de a se fundamenta exclusiv pe temeiurile sale proprii. Această emancipare îşi are începuturile la filozofii din sec. VI î.Hr. şi îşi ajunge apogeul în a doua jumătate a sec. V î.Hr., prezentîndu-se ca o critică a fundamentelor tuturor domeniilor vieţii spirituale greceşti. Toţi istoricii filozofiei antice greceşti sînt de acord că epoca această luministă îşi ajunge apogeul în sofistică.

2. CARACTERIZAREA GENERALĂ A LUMINISMULUI ANTIC GREC. SOFISTICA

Patria luminismului antic grec este Ionia. Capelle pune începuturile acestui luminism chiar în seama lui Homer, care nu mai primeşte fără o reflexiune critică nimic din ceea ce tradiţia poporului grec accepta fără de nici o rezervă. Dar cei dintîi filozofi greci care merită numele de «luminişti» sînt Xenofon din Colofon, Heraclit, Hecataios din Milet, Hellanicos şi Tuchidide cît şi ateistul Diagoras din Melos.

Un însemnat caracter luminist au şi aşa-zisele «colecţii hipocratice», al căror autor este contemporan cu Pericle. Deci titlul de glorie îl are în această privinţă Hipocrate. Acesta din urmă caută să înlăture orice superstiţie (ἀδεισιδαιμονίη) din medicină şi să fundamenteze o etiologie raţională a bolilor. Hipocrate întrebuinţează experimentul în cercetarea bolilor. Datorită influenţelor externe prin comerţ şi prin legăturile maritime se dezvoltă şi în Grecia antică o concepţie relativistă despre morală şi drept.

Culmea acestei mişcări luministe o reprezintă — în a doua jumătate a secolului V î.Hr. — sofistica.

Izvoarele din care noi cunoaştem sofistica sînt dialogurile platonice, mai ales acelea de la începuturile activităţii lui Platon, în care acest mare filozof-poet descrie sofistica, deşi nu tocmai obiectiv; apoi scrierile

lui Aristofan (mai ales «Norii»), ale lui Xenofon şi Isocrate. Date importante mai găsim şi la Aristotel, în biografiile despre sofişti ale lui Filostrat, cît şi la Dionisie din Halikarnas. Dar cel mai important izvor îl avem în lucrarea lui Diels [162].

Platon îl descrie pe sofist (σοφιστής) ca fiind un individ care vînează după un onorar cît mai mare [163], iar Xenofon îi descrie şi el ca pe nişte negustori de înţelepciune, pe care nu-i interesa adevărul, ci erau ahtiaţi după bani şi glorie. Sofiştii, zice Xenofon, vorbesc ca să înşele, scriu pentru a cîştiga bani şi nu produc nimic folositor [164]. La fel şi Aristotel declară că sofistica este o înţelepciune «părută», iar sofiştii, nişte negustori care vînd o astfel de înţelepciune [165]. Termenul «sofist» şi-a păstrat pînă în zilele noastre înţelesul dat de filozofii de mai sus, duşmanii de moarte ai sofiştilor.

În acest sens, sofistica nu este o doctrină, ci o atitudine vicioasă a spiritului uman. În aparenţă sofiştii sînt continuatorii filozofilor din epoca precedentă, dar în realitate ei se deosebesc de aceştia prin aceea că pe ei nu-i mai interesează obiectul cunoaşterii, care este adevărul, ci numai interesele subiectului care cunoaşte. «Un fel de profesori ambulanţi, sofiştii erau interesaţi să recolteze onoare şi bani. Conferenţiari enciclopedici şi scriitori de talent, sofiştii sînt totul, numai înţelepţi în sensul antic al acestui cuvînt nu. Hippias, de ex., brilează deopotrivă în astronomie, geometrie, aritmetică, fonetică, ritmică, muzică, pictură, etnologie, mnemotehnică, literatură, epigramă şi exortaţiuni morale... el seamănă cu un «Heros» din epoca Renaşterii italiene» [166]. Adevărul este că pe sofişti îi interesa numai profitul pe care-l aveau ocupîndu-se cu ştiinţa şi nu cu adevărul [167].

---

162. *Fragmente der Vorsokratiker* II 3 Aufl., completată prin adausuri importante, *Nachträge zur 3 Auflage der Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1922. Expresia «sofist» n-a avut, cel puţin la începutul războiului peloponezian, un sens rău. Sofist şi filozof erau sinonime. Herodot numeşte de aceea pe Solon şi Pitagora sofişti. De asemenea şi cei 3 înţelepţi — Socrate, Lysias şi Platon — sînt consideraţi sofişti. Termenul a primit abia în Atena un sens rău. După Socrate şi Platon, sofistul este un om care aleargă după bani; el este un comerciant de mărfuri spirituale (de μαθήματα, de cunoştinţe) a căror valoare sau lipsă de valoare ei n-o cunosc. Ei vînd cunoştinţele pentru bani; E. Dupréel, *Les sophistes*, 1949.

163. Platon, *Sofistul*, 231 D.

164. Xenofon, *Sokratische Denkwürdigkeiten* I, 1, 11.

165. Aristotel, *Wiederlegungen der Sophisten*, 1 165 a, 21.

166. Se istoriseşte, în legătură cu aviditatea sofiştilor după bani, că Protagora l-a instruit pe Euatylos. Înţelegerea era ca acesta din urmă să-i plătească onorariul sofistului, îndată ce el va cîştiga cel dintîi proces. Euatylos n-a avut nici un proces şi de aceea Protagora l-a dat în judecată, zicînd că Euatylos trebuie în orice caz să-i plătească onorariul, fiindcă dacă el cîştigă acest proces — care este cel dintîi — trebuie să-i plătească în virtutea înţelegerii, iar dacă îl pierde el, tot trebuie să-i plătească în virtutea sentinţei. Euatylos a răspuns: Nu plătesc în nici un caz, căci dacă cîştig procesul nu trebuie să fac acest lucru în virtutea sentinţei; dacă-l pierd, nu plătesc în virtutea înţelegerii.

167. J. Maritain, *Elementes de philosophies*, p. 36.

Despre obîrşia sofisticii am vorbit mai sus. Totuşi aici trebuie să mai arătăm cîteva cauze ce au făcut ca să se nască sofistica. Mai întîi trebuie să amintim faptul că speculaţiile filozofice de pînă acum au sfîrşit, după cum aminteam mai sus, în eclecticism, resemnare sau în scepticism. Cunoaşterea este un proces şi dacă nu există un proces — cum afirmau eleaţii — atunci nici cunoaşterea nu este posibilă. Iar dacă nu există decît o eternă devenire ca proces — cum credea Heraclit — atunci nu poate exista nici o cunoaştere a adevărului. La fel şi dacă nu există decît un proces mecanic, aşadar numai amestecuri şi despărţiri de elemente materiale — cum cred atomiştii şi Empedocle —, atunci iarăşi nu poate exista un proces spiritual, ceea ce înseamnă o cunoaştere a realităţii. În toate cazurile se ajunge la aceeaşi concluzie: cunoaşterea adevărului nu este posibilă. Nu există nici o cunoaştere, nici un adevăr, şi, aşadar, nu există nimic în sine sau general-valabil, nici în domeniul ştiinţific şi nici în cel moral, ceea ce înseamnă că nu mai rămîne decît părerea subiectivă şi arta de a o face pe aceasta valabilă. Cu un cuvînt nu mai rămîne decît insul şi *părerea* acestuia, ceea ce înseamnă că omul ca individ devine măsura tuturor lucrurilor.

O altă cauză ce a produs sofistica a fost necesitatea burgheziei democratice ateniene, care cerea o participare tot mai largă a poporului la treburile obşteşti, de a trezi conştiinţa individului şi a-l face să simtă nevoia unei pregătiri teoretice şi practice mai sistematice şi necesitatea acestuia de a se înarma cu cunoştinţe generale şi speciale şi de a deprinde arta de a vorbi, care este arta de a conduce în orice democraţie şi care era marea pasiune a grecului antic. Căci acela care vrea să izbîndească în viaţa publică, să ajungă la demnităţi şi putere, acela trebuie să ştie să se impună mulţimii prin apariţia şi verbul său. Aşa se naşte, cu toată opoziţia viguroasă a apărătorilor tradiţiei filozofice de pînă aici, cum ne relatează unele comedii ale lui Aristofan, un nou ideal de educaţie şi un nou tip de dascăli, care să realizeze acest ideal. Aceşti învăţători sînt sofiştii. Aceştia se adună din toate părţile Greciei mai ales în Atena, care devenise, în epoca despre care vorbim, punctul central al spiritualităţii greceşti şi al democraţiei. Sofiştii sînt în cea mai mare parte străini, care vin la Atena ca învăţători şi mijlocitori de «înţelepciune» şi în această calitate se oferă a instrui, pentru onorarii înalte tineretul atenian, dornic de a ajunge la conducerea statului, la bogăţie şi putere. Din această pricină preocuparea sofiştilor nu mai era reflexiunea asupra fenomenelor naturii, ci omul subiectiv, omul care cunoaşte şi *acţionează în societate*.

Din cele de mai sus se poate uşor vedea că între sofişti şi ceilalţi filozofi antesocratici, despre care am vorbit pînă acum, este o deosebire esenţială. Pe lîngă faptul că sofiştii au şi o altă metodă, ei au şi un alt

scop : filozofii cu care ne-am ocupat pînă aici erau cercetători ai adevărului şi aceasta numai de dragul adevărului. Pe aceştia nu-i interesau deloc micimile vieţii cotidiene. Sofiştii, dimpotrivă, sînt învăţători publici în ale ştiinţei şi în această calitate ei cutreierau oraşele, cîştigînd uneori sume imense din «marfa» pe care o vindeau. Ei posedau — după informaţiile pe care le avem despre ei — cunoştinţe multe din toate domeniile, ceea ce îi făcea pe sofişti să fie grotesc de mîndri şi orgolioşi. Pentru vechii filozofi, faptul era totul şi înapoia acestuia persoana acestora nu mai conta. Pentru sofişti, dimpotrivă, hotărîtoare era numai persoana lor ; faptul în discuţie nu era decît un mijloc spre un scop cu totul străin de ştiinţă. De aici şi multele domenii în care aceştia erau versaţi [168].

Dar obiectele despre care ei mijloceau cunoştinţe erau mai ales acelea pe care le dictau interesele democraţiei şi anume : în mare cinste erau retorica şi dialectica, etica şi teoriile politice, apoi educaţia sau cultivarea tineretului (παιδεία), apoi gramatica, stilistica, mitologia, teoria literară, muzica, astronomia, meteorologia, cosmologia. Scopul pe care îl urmăreau sofiştii era pedagogic ; ei voiau să educe tineretul, să-l înveţe virtutea (ἀρετή), ceea ce înseamnă să-l facă cît mai versat în gîndire, vorbire şi activitate, pentru ca să aibă un succes cît mai mare în viaţă. Pregătirea pentru viaţa publică este scopul ultim pe care căutau să-l realizeze sofiştii. De aceea problema cultivării tineretului devine — graţie sofiştilor — o problemă centrală în viaţa culturală a Greciei antice. Sofiştii sînt conştienţi că ei sînt întemeietorii unei educaţii ştiinţifice [169]. Tineretul atenian voia să fie priceput în ale politicii, pentru a avea succes în viaţă şi în ştiinţă. Sofiştii căutau să îndestuleze această dorinţă a tineretului, devenind astfel un fel de dascăli ambulanţi.

Forma în care sofiştii îşi expuneau cunoştinţele lor era foarte diferită. Ei îşi făceau activitatea lor fie prin conferinţe, în faţa unui numeros auditoriu, în gimnazii, cu ocazia olimpiadelor, fie într-un cerc mai restrîns prin dispute (διατριβαί), sau prin cursuri. Metoda cu ajutorul căreia făceau ei acest lucru era «eristica», sau arta de a discuta, ce se transforma de cele mai multe ori într-o logomachie, prin care sofiştii nu urmăreau o demonstraţie clară a adevărului, ci zăpăcirea şi doborîrea adversarului prin tot felul de sofisme, lucru ce le-a atras tristul renume de mai tîrziu. Prin această metodă, sofiştii au ajuns la o adevărată virtuozitate, lucru care i-a făcut vestiţi. Din această pricină, sofiştii erau foarte căutaţi de tineretul avut, bine plătiţi şi purtaţi în triumf [170]. Se ştie de ex. că sosirea lui Protagoras în Atena era un eveniment extraordinar,

168. Capelle, *op. cit.*, p. 15.
169. Capelle, *Die Vorsokratiker*, p. 304.
170. Să se vadă de pildă discuţia dintre Socrate şi Calicle (Platon, *Gorgias 382 C*), în care cel din urmă îl critică pe Socrate, fiindcă acesta nu face avere.

ce producea o senzație enormă, pe care Platon o descrie admirabil în opera sa «Protagoras».

Deoarece scopul cunoștințelor teoretice era succesul practic al insului, era natural ca sofiștii să caute să stabilească o teorie a cunoașterii, în sensul că adevăr și eroare, bine și rău, drept și nedreptate n-au o valoare general-valabilă, ci una subiectivă și relativă, fiindcă acestea depind numai de om, de constituția și interesele individului. Astfel sofiștii ajung la un raționalism critic ce sfîrșește în scepticism sau chiar în nihilism.

3. FILOZOFII SOFIȘTI

a. **Protagoras** (cca. 481—411 î.Hr.)

Protagoras s-a născut în Abdera în 480 sau 481 î.Hr. Se istorisește că Democrit a întîlnit în orașul său natal, Abdera, un muncitor, care purta foarte ingenios două lemne pe umerii săi. Democrit începu o discuție cu acesta și, uimit de perspicacitatea cu care el răspundea, îl luă cu sine ca elev. Acest muncitor era Protagoras, cel dintîi și cel mai vestit sofist (Platon, *Protagoras*, p. 316, d).

Protagoras a călătorit în multe țări, călătorii în care el a vizitat și Atena de trei ori, unde a și rămas mult timp. Se spune că acest sofist a avut relații de prietenie chiar cu Pericle. El era așa de vestit încît, cînd se zvonea că vizitează Atena, atenienii îi ieșeau înainte și-l aclamau. În Atena el obișnuia să-și expună concepția sa pentru onorarii atît de mari încît el a putut să-și comande o statuie în mărime naturală din aur (Diog. Laert., IX, 50). Protagoras a scris o lucrare cu titlul «Despre zei», care a făcut ca, prin conținutul ei, să-l pună pe Protagoras într-un mare pericol: el a fost acuzat de către Pythodoros, unul dintre cei patru sute, de «asebie» [171], sau de ateism, ceea ce a avut ca urmare că scrierile lui au fost arse în piața publică din Atena, iar Protagoras s-a salvat prin fugă. Voind să fugă în Sicilia el s-a înecat, avînd vîrsta de 70 de ani.

După mărturia lui Platon, Protagoras a activat ca dascăl de înțelepciune cca 40 de ani, așa că activitatea lui are loc între anii 451—411 î.Hr. Platon îi închină lui Protagoras un dialog în care îi face portretul.

Protagoras reprezintă ideea — se pare sub influența lui Heraclit — că lucrurile sînt supuse unei eterne schimbări, ca de altfel și corpul omenesc. Din această pricină și conținutul senzațiilor noastre despre unul și același obiect va fi mereu altul, așadar modificat nu numai prin schimbarea lucrului însuși, ci și prin boală, vîrstă sau prin starea organelor noastre de simț. Acest fapt l-a făcut pe Protagoras să afirme că noi nu

171. Era obiceiul la grecii antici ca, atunci cînd un dușman trebuia înlăturat din viața politică, să fie învinuit de ateism sau de asebie. Mulți filozofi și oameni politici antici greci au fost învinuiți de asebie.

putem şti niciodată despre un lucru cum este acesta, ci numai *cum ne apare* într-un anumit moment, aşa că nu sînt posibile decît numai judecăţi relative. În felul acesta Protagoras ajunge la cunoscuta concluzie «că omul este măsura tuturor lucrurilor ; a celor ce sînt, că ele sînt ; a celor ce nu sînt, că ele nu sînt» [172]. Şi, mai departe, un alt principiu reprezentat de Protagoras este că : «afirmaţiile opuse sînt tot atît de adevărate. Aşadar, cum îmi apar mie lucrurile, aşa şi sînt pentru mine, cum îţi apar ţie, aşa sînt pentru tine» [173]. Căci pentru Protagoras apariţia lucrurilor depinde de percepţia senzorială. Corpurile au o calitate numai întrucît acestea sînt percepute de simţurile unui individ. Fără un subiect, care să perceapă, nu există un obeict senzorial. Lucrurile există numai întrucît ele sînt percepute. Pentru Protagoras, deci, existenţa lucrurilor se transformă în *aparenţă*. Prin aceasta Protagoras face din senzaţia individului temeiul întregii cunoaşteri şi de aceea teoria cunoaşterii la acest sofist este senzualistă [174].

Plecînd de la principiul fundamental de mai sus — că omul, ca individ, este măsura tuturor lucrurilor — Protagoras ajunge la un subiectivism radical şi concluzia la care el poposeşte este aceea că nu există un adevăr general-valabil. Căci ce poate însemna afirmaţia că reprezentarea şi judecata fiecărui individ este adevărată ? Cu această afirmaţie Protagoras nu mai recunoaşte nici un principiu ca temei al cunoaşterii (οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν). Prin afirmaţia aceasta, chiar şi principiul contradicţiei este suspendat. Urmarea acestui subiectivism epistemologic este un scepticism fără de nici o rezervă faţă de orice fel de cunoaştere, care ar avea pretenţia că este general-valabilă. Protagoras neagă chiar că ar exista adevăruri matematice şi geometrice.

Acelaşi scepticism îl reprezintă Protagoras şi cu privire la religie. El zice : «Despre zei nu sînt în stare să ştiu nimic, nici că ei sînt, nici că ei nu sînt şi nici ce formă au. Căci multe mă împiedică să fac acest lucru, atît neclaritatea faptului cît şi scurtimea vieţii omeneşti» (Fragm. 4).

Protagoras a recunoscut cu claritate relativitatea cunoaşterii omeneşti şi a formulat prin aceasta marea temă a determinării graniţelor şi a condiţiilor cunoaşterii omeneşti, o temă ce preocupă şi astăzi filozofia.

Urmarea formală a scepticismului lui Protagoras este aceea că el a dat naştere la o accentuată preocupare a filozofilor de dialectică. Căci acesta este acela care a afirmat, pentru prima oară, că pentru fiecare fapt există două puncte opuse de vedere şi tot atît de îndreptăţite. De aceea dialecticianul are posibilitatea ca, prin arta sa, să facă ca partea mai slabă să devină mai tare şi Protagoras avea pretenţia să înveţe pe elevii

172. ὁ ἄνθρωπος ἐστὶν τον μετρον παντῶν χρημάτον.
173. Vezi : Sextus Empiricus VII 60 ; Platon, *Thätet* 151 E ; 166 D.
174. Senzualismul este acea concepţie epistemologică, după care întregul conţinut al conştiinţei, întreaga cunoaştere, îşi are originea în senzaţii.

săi tocmai această artă [175]. Este vorba aici, — după cum am arătat — despre metoda eristicii, care nu mai avea în vedere fundamentarea adevărului, ci numai trezirea unei păreri, ce trebuie să fie susținută cu orice preț, față de acela care o neagă, chiar și cu ajutorul celor mai grosolane sofisme, cum ne relatează Platon în dialogul său «Euthidemos».

Curios este faptul că Protagoras se contrazice, fiindcă pe de o parte el incită pe elevii lui la astfel de procedee, iar pe de alta susține că el dorește să facă tineretul mai destoinic și mai bun. Dar sofistul Protagoras identifică binele cu utilul.

Consecințele fatale ale punctului de vedere protagorasian se descoperă mai clar în etică, în acea afirmație sofistă că «ce este răul, dacă celui care făptuiește răul nu i se pare că este rău?» Pentru Protagoras motivul determinant al voinței este plăcerea. El făcea însă totuși o distincție netă între cetățenii onești și nobili, cei care nu simt plăcere decît cînd fac binele și cei de rînd și răi, care se simt atrași de rău [176].

Importanța lui Protagoras pentru istoria filozofiei grecești constă în aceea că, prin relativismul și subiectivismul acestuia, problema cunoașterii devine o problemă centrală a filozofiei antice grecești. El este cel dintîi filozof, care nu mai pleacă în considerațiile sale de la natură, ci de la esența spirituală a omului. Protagoras este, într-un anumit fel, un precursor al lui Socrate și un adversar al materialismului, dar și el mai păstrează și unele relații cu acesta din urmă, prin aceea că el accentuează importanța senzației [177].

b. **Gorgias din Leontinoi** (cca. 483—380 î.Hr.)

Gorgias este al doilea sofist mare. Acesta este vestit pentru tezele pe care el le reprezintă în opera sa «Despre non-existență». Aceste teze rămase de la el și care trec drept paradoxale sînt : 1) Nu există nimic ; 2) Chiar dacă ar exista noi tot n-am putea cunoaște acest ceva și 3) Chiar dacă am putea cunoaște acest ceva, totuși această cunoaștere n-am putea s-o împărtășim și altora. De aici, fiindcă totul este *părere* și *aparență*, se poate trage concluzia că, pentru Gorgias, trebuie să cauți să ai aparențele totdeauna de partea ta [178].

Un asemenea nihilism îl duce pe Gorgias la negarea filozofiei și a științei și să nu pună preț decît pe retorică [179], așadar pe puterea cuvîntului stilizat rafinat ce influențează asupra ascultătorilor, după cum ne dovedesc fragmentele rămase de la acest sofist [180]. Din aceste fragmente se poate trage concluzia că pentru acesta dialectica se transformă într-o

175. Vezi : Seneca, *Briefe* 88, 43 ; Aristotel, *Rethorik II*, 24, 1402 a, 23.
176. Vezi : Zeller, I, 916.
177. Fr. Alb. Lange, *Geschichte des Materialismus*, Bd. I, p. 29.
178. Vezi : Sextus Empirikus VII, 65 ; W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, p. 345—354.
179. Gorgias are merite în ceea ce privește întemeierea retoricii ca știință.
180. Vezi : H. Diels, *Die Vorsokratiker*.

artă formală, al cărei conținut este indiferent. Gîndirea se transformă la Gorgias într-un joc cu cuvintele și cu conceptele schematice. Gorgias era încredințat că cuvîntul are o mare putere asupra oamenilor, dacă acesta este cu măiestrie întrebuințat. De aceea el avea certitudinea că, prin cuvînt, se poate trezi în sufletul omului orice convingere. Dealtfel, tot așa gîndesc despre puterea cuvîntului și sofiștii Antifon și Tarasymachos. Cel dintîi pretindea că el posedă o așa-zisă artă a «alifiei», cu ajutorul căreia el ar putea elibera sufletul de orice durere.

Așa se face că, la Gorgias și la ceilalți sofiști, alături de dialectică se cultivă și arta de a vorbi frumos și sunător, cum ne dovedesc fragmentele lui Gorgias «Epitapios» și cele două lucrări «Palamedes» și «Helena». Gorgias prețuiește mult forma în dauna conținutului. Afirmația aceasta se fundamentează pe faptul că el a compus pentru același lucru două cuvîntări : una de laudă și alta de ocară. În tot cazul se relatează că acest sofist a ajuns la o virtuozitate nespus de mare în arta sofisticii, așadar, de a argumenta și pro și împotriva aceluiași lucru, ceea ce a avut urmarea că el era foarte căutat și că a reușit să cîștige onorarii așa de mari, că el a fost în stare de a putea să dăruiască zeului de la Delphi o statuie a sa în mărime naturală, ce era îmbrăcată în aur.

Această retorică goală de orice sens (și sofistărie) însemna pentru viața spirituală a poporului grec o mare primejdie. Căci dacă sofistica ar fi reușit să determine educația tineretului atenian și ar fi cîștigat clasa cultă a poporului grec, atunci s-ar fi terminat cu cultura atît de strălucitoare a acestui popor. Că aceasta nu s-a putut întîmpla este marele merit al lui Socrate și Platon, care au combătut pe sofiști fără de nici o rezervă.

c. **Prodicos din Chios** (cca. 460 î.Hr.)

Un alt sofist vestit este Prodicos din Chios, cunoscut pentru studiile pe care le-a făcut în legătură cu sensul cuvintelor (sinonimica) și din această cauză el a fost deseori ironizat de către Platon pentru pedanteria lui [181]. Prodicos a fost însă un iscusit retor și autorul cunoscutei parabole «Heracle la răscruce», ce are un accentuat caracter moral-pedagogic. Heracle are de ales între o viață virtuoasă (ἀρετή) și alta plină de plăceri ale simțurilor (ἡδονή = κακια), el se hotărăște, în ciuda amăgirilor celei din urmă, pentru cea dintîi, la sfîrșitul căreia se află fericirea [182].

d. **Thrasymachos din Calcedon** (sec. V î.Hr.)

Thrasymachos este cunoscut ca un retor vestit. Platon îl descrie ca pe unul care apără dreptul celui mai tare [183]. De asemenea Thrasymachos

181. Vezi : Platon, *Cratilos* 384 B ; 337 a-c ; Aristotel, *Topik II*, 6, 112 b, 22.
182. Vezi : Xenofon, *Sokratische Denkwürdigkeit* II, 1, 21.
183. Idee pe care o va relua în filozofia modernă Nietzsche ; Vezi Platon, *Statul* traducere de V. Bichgean, vol. I, cartea I.

se mai ocupă cu psihologia afectelor şi cu marea importanţă pe care acestea o au în determinarea voinţei.

Thrasymachos face apologia dreptului celui mai tare. Iată cum demonstrează el această idee — aşa cum ne relatează Platon în «Statul» Cartea I —cine acţionează just şi drept are numai pagubă, dimpotrivă cel care acţionează nedrept şi injust are numai folos şi favoruri şi cîştig. De aceea acela care săvîrşeşte nedreptatea în stil mare, înşelînd pe concetăţenii săi, jefuind templele şi călcînd în picioare interesele semenilor săi, aşadar tiranul, este cel mai fericit şi mai de invidiat. Thrasymachos afirmă că aceasta este o lege a naturii, ca cel mai puternic — fiindcă acesta este şi cel mai bun — să exploateze pe cel mai slab.

e. **Hippias din Elis** (sec. V î.Hr.)

Hippias este contemporanul mai tînăr al lui Prodicos şi este vestit din pricina cunoştinţelor sale enciclopedice, căci acest sofist poseda cunoştinţe din cele mai diverse domenii ale ştiinţei : din geometrie, astronomie, teoria muzicii şi din ritmică, din istorie şi estetică. Ca istoric el şi-a creat un renume prin întocmirea listelor învingătorilor în jocurile olimpice, pe care el le-a întocmit cu multă grijă şi cu care el a făcut un imens serviciu istoriografiei vechi greceşti. Hippias era un vorbitor de mare talent şi impresiona auditoriul mai ales prin memoria lui fenomenală. Acest sofist face, pentru prima dată în etică, distincţia între ceea ce stă în natura omului şi ceea ce este convenţie pur omenească. Din acest punct de vedere Hippias critică morala tradiţională a timpului său, care transformase simple convenţiuni sociale în norme eterne şi nu ţinea seama de natura omului. Din pricina cunoştinţelor sale enciclopedice Hippias este numit de Jaeger «omul universal desăvîrşit» [184].

f. **Antifon** (sec. V î.Hr.)

Sofistul Antifon a fost contemporan cu Socrate. El s-a făcut cunoscut prin lucrarea sa, ce a avut titlul „Ἀλήθεια", în care el a expus concepţia sa filozofică. Din fragmentele ce ne-au rămas de la el putem deduce următoarele idei filozofice :

Antifon afirmă că «pentru toţi oamenii spiritul este conducătorul corpului, hotărîtor pentru sănătatea şi boala acestuia» (Fragm. 2). Omul, zice Antifon, poate să susţină că «dintre toate făpturile el este cel mai asemenea cu Divinitatea» (Fragm. 9). «Întreaga viaţă este uimitor de plină de deficienţe... aceasta n-are nimic îmbelşugat sau mare şi înălţător, ci dimpotrivă, totul este mic, slab şi de durată scurtă şi legată de mari dureri» (Fragm. 51). Există oameni — zice Antifon — care nu tră-

184. Jaeger, *Paideia* ; Vezi Platon, *Protagoras* 337 D ; Diels, *op. cit.*, II.

iesc aici viaţa, ci se înarmează cu zor, ca şi cînd vor trăi o a doua viaţă, şi prin aceasta ei ratează timpul, pe care îl mai au de trăit (Fragm. 53). «Nu există nimic în lume mai rău pentru oameni decît anarhia. Acest lucru a fost cunoscut şi de cei vechi şi de aceea aceştia au obişnuit de la început tineretul să asculte şi ceea ce au primit ca poruncă să şi îndeplinească, pentru ca aceştia, ajungînd maturi, să nu se înfricoşeze cînd ajung în altă situaţie» (Fragm. 61).

Important este mai ales fragmentul B [185] : «...Fiii familiilor bune sînt respectaţi, dimpotrivă aceia care nu sînt dintr-o asemenea familie nu sînt respectaţi. În această privinţă noi sîntem barbari. Căci *de la natură toţi sînt în toate privinţele egali, ori barbari ori greci.* Acest lucru se poate deduce din ceea ce de la natură este necesar pentru toţi oamenii... căci noi respirăm toţi prin nas şi gură acelaşi aer şi toţi mîncăm cu mîinile».

g. **Critias** († 403 î.Hr.)

Critias a fost un văr al mamei lui Platon şi unul dintre cei treizeci de «tirani» care au guvernat în Atena. Acesta nu este cunoscut ca fiind vorbitor ambulant, ci el a elaborat în spirit sofist nenumărate elegii, drame şi lucrări despre constituţia statelor. Este important fragmentul lui Critias în care acesta se exprimă cu privire la originea religiei (Fragm. 2) din drama acestuia «Syphose». Critias are o concepţie pesimistă despre lume şi viaţă.

Am arătat mai sus că ceea ce caracterizează sofistica este luminismul, aşadar faptul că sofiştii supun unei critici tăioase toate credinţele tradiţionale despre stat, morală, limbă şi religie [186]. Caracteristice sînt mai ales speculaţiile sofiştilor asupra originii religiei şi moralei. Prodicos din Chios de ex. face o teorie raţionalistă pentru a explica originea religiei. Oamenii, zice acesta, au divinizat forţele binecuvîntate ale naturii, transformînd astfel soarele, rîurile şi izvoarele în zei. Iar Critias crede că religia a fost inventată de nişte oameni inteligenţi cu scopul ca să sperie pe criminali prin teama faţă de un zeu atotputernic (Sextus Empiricus, *Adv. Mathem.* IX, 54).

Dar şi mai rea este influenţa pe care sofiştii o exercită asupra eticii. Căci expresia acestei influenţe este după spusa lui Makareos, eroul operei «Aiolos» (Euripide), care şi-a sedus sora şi care zice : «Ce este răul, dacă făptuitorului nu i se pare că este rău ?» Că Protagoras ar fi spus şi el la fel, nu este sigur. Sigur este însă că o asemenea concepţie despre rău îşi are originea în etica sofistă, ce nega existenţa unor norme etice general-valabile.

185. Acest fragment a fost descoperit în anul 1915 în Oxyrrhynchos-Papyrus XI, nr. 1314 ; Vezi : Diels, *Ein antikes System d. Naturrechts.*

186. Vezi : B. C. Dietrich, *The Origins of Greek Religion*, 1973 (cu bibliografie).

Totuşi sofiştii au reprezentat şi idei sănătoase. Alături de Antifon, Alcidamas sofistul trage şi el aceeaşi concluzie şi afirmă clar şi revoluţionar în acelaşi timp, că toţi oamenii sînt liberi de la natură. Faţă de asemenea idei îndrăzneţe, ce însemnau ceva nemaiauzit pentru timpurile acelea, nu este nici o mirare dacă chiar în secolul lui Pericle apar filozofi ca Hippodamos din Milet (contemp. cu Socrate) sau Phaleas din Chalchedon, care reprezintă teorii revoluţionare cu privire la organizarea statului.

Un alt fapt, ce a avut o covîrşitoare importanţă în evoluţia filozofiei antice greceşti, a fost subiectivismul etic al sofiştilor şi individualismul anarhic al acestora, care l-au silit pe Socrate să-i combată cu hotărîre pe sofişti. Căci nu este vorba numai de afirmaţia sofiştilor, că toată morala şi dreptul se fundamentează numai pe convenţiuni. Este drept că unii dintre sofişti vorbesc, în opoziţie cu etica convenţională, despre un drept natural, ce se fundamentează pe natura omului. Dar Antifon de ex. afirmă că pietatea faţă de părinţi nu este fundamentată pe natură. Iar Critias susţine că dreptul convenţional este inventat numai ca să fie un scut al celor slabi faţă de cei tari (Fragm. 25). Adevăratul drept e folosul celor tari [187].

4. ÎNSEMNĂTATEA SOFISTICII

Cu toate scăderile ei sofistica a avut totuşi o mare importanţă pentru evoluţia filozofiei antice greceşti. Este acesta un fapt recunoscut de toţi istoricii filozofiei. Hegel şi alţi istorici ai gîndirii antice greceşti au reabilitat în mare parte pe sofişti. Aceştia cred că atît Platon, Aristofanes cît şi Aristotel au exagerat în critica pe care au făcut-o sofiştilor. Dar este de netăgăduit importanţa pe care au avut-o sofiştii, căci, spre deosebire de perioada naturalistă dinaintea acestora, sofiştii fac din problema omului, a cunoaşterii şi a acţiunii acestuia o problemă centrală a filozofiei. Istoricii filozofiei recunosc că abia prin relativismul epistemologic al unui Protagoras s-a pus serios problema posibilităţii cunoaşterii, iar prin subiectivismul sofiştilor s-au dezvoltat tendinţe dialectice şi s-a născut logica formală. Dar, după cum am văzut, sofiştii mai au merite pentru cercetările pe care ei le fac în domeniul retoricii, psihologiei, pedagogiei, gramaticii şi a teoriei despre cultură şi stat.

Pe de altă parte însă relativismul şi subiectivismul sofiştilor însemna moartea atît a ştiinţei cît şi a moralei. Dar tocmai această primejdie are ca urmare că în spiritualitatea greacă antică apar un Socrate, Platon şi Aristotel. Fără de sofişti şi concepţia filozofică a acestora n-ar fi fost posibil ca filozofia greacă să se ridice la culmile pe care se găseşte vi-

187. Calikles, în *Gorgias*, 483 A.

ziunea despre lume şi viaţă a acestor trei mari atenieni. Căci, după cum observă Hegel şi Zeller [188], Socrate n-a fost numai duşmanul de moarte al sofiştilor, ci el a fost, la rîndul său, şi influenţat de către aceştia. Sofişti au mai fost : Polos şi Dionisodoros.

BIBLIOGRAFIE

a) Cu privire la sofistică: Gomperz, *op. cit.*, Bd. I; Zeller, *op. cit.*, Bd. I; Gomperz, *Sophistik und Retorik*, 1912; Dr. W. Capelle, *Gesch. der Philos., Erster Teil*, 1926; Capelle, *Gesch. der Philos., Zweiter Teil*, 1926; M. T. Antonelli, *Figure di Sofisti in Platone*, Torino, 1948; Mario Untersteiner, *I Sofisti*, Torino, 1949; Léon Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, 1948; Eug. Dupréel, *Protagoras, Gorgias, Prodicos, Hippias*, Paris; Capelle, *Die Vorsokratiker*, Berlin, 1958; E. Dupréel, *Les sophistes*, 1949.

b) Cu privire la filozofii antesocratici: Lucrările lui E. Zeller, Gomperz, Robin, G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Gesch. der Philosophie*, Berlin, 1840; G. Milhaud, *Leçons sur les origines de la science grecque*, Paris, 1893; H. Leisegang, *Griechische Philosophie von Thales bis Plato*, Breslau, 1922; Byck, *Die vorsokratische Philosophie der Griechen*, 1875; Hans Armin, *Die europäische Philos. des Altertums*, 2 Aufl., 1913; H. Siebeck, *Geschichte der Psyhologie, I: Die Psychologie vor Aristoteles*, 1880; E. Rhode, *Psyche*, 2 Aufl., 1898; J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 1908 (trad. în l. germ. cu titlul: *Die Anfänge der griechischen Philosophie*, 1913); K. Jöel, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, 1906; Bruno Bauch, *Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie bis Blütezeit*, 1910; K. Joël, *Geschichte der antiken Philosophie*, 1921; Dr. G. Kafka, *Die Vorsokratiker*, 1921; *Die Vorsokratiker im Auswahl, übersetzt und herausg. von W. Nestle*, 1908; W. Kinkel, *Geschichte d. Philos. des Altertums, 1920*; Cezar Papacostea, *Evoluţia gîndirii la greci*, Introducere, Bucureşti, 1927; Max Wund, *Griechische Weltanschauung*, Berlin, 1929; A. Rey, *La jeunesse de la science grecque*, Paris, 1933; A. M. Frenkian, *Etudes de philos. présocratique* — II. Paris, 1937; W. Dilthey, *Introd. à l'étude des sciences humaines*, PUF, Paris, 1942; A. Cresson, *La philosophie antique*, Q.S.J., Paris; *L. Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris; P. Gordon, *L'image du monde dans l'antiquité*, Paris; W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, Stuttgart, 1940; G. Glotz, *Histoire grecque*, vol. I, Paris, 1948; Pierre Maxime Schul, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, éd. III-a, PUF, Paris, 1949; Guido de Ruggiero, *La filosofia greca, vol. I, Dalle origini a Platone*, Bari, 1950; Gleto Carbonara, *La filosofia greca*, vol. I, Napoli, 1951; T. A. Sinclair, *Histoire de la pensée politique grecque*, Paris, 1953; Emilio Bodrero, Andrea M. Moscheti, în: «Grande Antologia filosofica», cap. I, Presofisti, Milano, 1954; Arnold Reymond, *Histoire des Sciences exacts et naturelles dans l'antiquité greco-romaine*, Paris, 1955; Jacques Chevalier, *Histoire de la pensée*, vol. I, Paris, 1955; Felix Buffière, *Les mythes d'Homere et la pensée grecque*, Paris, 1956; P. Bunet, *La science dans l'antitiquité et le Moyen âge*, în «Histoire de la science», Paris, 1957; Enzo Paci, *Storia del pensiero presocratico*, Torino, 1957; Jean Brun, *Peut-on parler d'une actualité des présocratiques?* în «rev. de Métaph. et de Morale», nr. 1, 1957; Ph. Devaux, *De Thales à Bergson*, Liège, 1955; W. Bröcker, *Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates*, 1966; E. Kapp, *Der Ursprung der Logik bei den Griechen*, 1965; G. S. Kirky, J. E. Raven, *Los filosofos presocraticos*, Hist. critica con seleccion de textos, trad. din l. engl. de I. G. Fernandez, Madrid, 1969; M. Montuori, *I presocratici e Socrate nella testimoniconza platonica*, în «G. crit. Filos. ital.», 1970 (50); *Les présocratiques*, în «Et. philos.», 1970, nr. 4; *Studies in presocratic philosophy, vol. I: The beginings of philosophy*, London, 1970; P. Prini, *Alle origini della philosophia greca*, 2 ed. Roma, 1970; M. L. West, *Early Greek philosophy and the Orient*, Oxford, 1971; *I presocratici. Testimonianze e frammenti, Scelta*, introduzione e commento di U. Curi, Padova, 1971; B. C. Dietrich, *The Originis of Greeck Religion*, 1973 (cu bibliografie); Al. Warkotsch, *Griechische Philosophie im Urteil der Kirchenväter*, Wien, 1973.

188. Zeller, *op. cit.*, Bd. I, p. 188; Hegel, *Gesch. der Philos.*, II, 59.

II.

FILOZOFIA SOCRATICĂ

Perioada antropologică

1. CARACTERIZAREA FORMEI INTERIOARE A SUFLETULUI GRECULUI ANTIC ÎN EPOCA SOCRATICĂ-PLATONICĂ

Conceptul de «formă interioară» este, după cum ne relatează W. Kinkel [189], o creaţie a lui Goethe şi W. von Humbold, prin care aceştia stabilesc o lege, datorită căreia sufletul reprezintă un stil, pe care apoi îl realizează aevea în forme externe. Aşa că, dacă se aplică acest concept la totalitatea creaţiilor unui popor sau a unei epoci culturale, atunci, prin «forma interioară» se înţelege profilul spiritual al unei epoci.

Kinkel este de părere că, în aprecierea pe care o facem cu privire la creaţiile unui popor, nu trebuie să se aibă în vedere numai ceea ce a realizat acesta, ci mai ales ceea ce a năzuit să realizeze. Şi, după W. von Humbold, Winkelmann şi Schiller, grecii antici au năzuit să cultive un om, al cărui suflet să formeze un cosmos armonic, atît în ceea ce priveşte corpul cît şi sufletul. Căci idealul educaţiei în Grecia antică era îmbinarea armonică între bine şi frumos în sufletul omului, sau, cu o expresie greacă, «kalokagatheia», ceea ce înseamnă cultivarea cît mai desăvîrşită a corpului cît şi a sufletului, aşa încît acestea să formeze un «cosmos».

Desigur, grecii antici au avut şi metehne, dar trebuie să recunoaştem că ei au fost mişcaţi de o năzuinţă arzătoare, de a realiza aevea acest ideal al omului dezvoltat armonic. «Grecii antici n-au fost zei şi nici prototipuri eterne pentru timpuri eterne, dar în sufletul omului grec trăia năzuinţa spre divin», zice Kinkel [190]. Iar Goethe afirmă că, dintre toate popoarele lumii, *poporul grec a fost acela care a visat visul vieţii*

189. W. Kinkel, *Geschichte der Philosophie von Sokrates bis Aristoteles*, Berlin, 1922, p. 1.

190. *Idem*, p. 5. — Pe care îl urmăm aici.

cel mai frumos. De aceea ne ocupăm, în cele ce urmează, cu forma spiritualității antice grecești, pentru a putea înțelege mai bine concepția filozofică a unui Socrate, Platon și Aristotel.

Pentru a înțelege forma interioară a sufletului antic elin, istoricul filozofiei trebuie să-și îndrepte ochiul spre Atena în cea mai înfloritoare epocă a acesteia. În clipa în care el va face acest lucru, va recunoaște cît de adevărate sînt cuvintele pe care le-a spus despre Atena cel mai mare om politic al antichității grecești, Pericle, cînd acesta zice și : «cu un cuvînt spus, eu zic că orașul nostru reprezintă o școală a cultivării spirituale pentru întreaga Grecie». Atena era într-adevăr, în epoca despre care vorbim, cu adevărat centrul întregii vieți spirituale pentru întreaga Grecie. Sculptori, poeți, savanți și filozofi din toate colțurile și orașele Greciei se adunau în Atena, pentru că numai aici se găsea un pămînt fertil — așadar libertatea — pentru o viață spirituală înaltă.

Cine vrea să înțeleagă această formă de viață interioară, trebuie să înțeleagă și viața politică a poporului antic grec din această epocă. Aceasta din pricină că politica este cea mai înaltă formă, în care se poate realiza năzuința morală a omenirii. De aceea și pentru noi spiritul moral al unui popor își găsește expresia cea mai clară în forma lui statală. Ceea ce caracterizează viața politică a poporului antic grec este tocmai dragostea *pentru libertatea politică a individului*. Marii gînditori din această epocă înțeleg prin libertate autonomia spirituală a individului sau, cu un alt cuvînt, legarea voită de o lege, fiindcă aceasta dă un sens adînc vieții. De aceea virtutea pe care o preamăresc aproape toți filozofii greci antici este «soprosyne», adică ceea ce înseamnă *a ține măsura în toate lucrurile*, fiindcă întreaga viață a omului are nevoie de ordine, măsură și armonie [191]. De aceea Aristotel așează virtutea la mijloc între două extreme.

Oriunde ne îndreptăm privirile la opera de artă, la știință și viața politică a poporului grec antic peste tot descoperim năzuința acestuia spre libertate, după măsură, ordine și armonie. Este în această privință clasică educația ce se da tineretului, prin care se căuta, după cum am spus, să se realizeze unitatea desăvîrșită între frumusețea fizică și spirituală. Prin jocuri, prin gimnastică, prin cultivarea spirituală, pedagogii greci căutau să realizeze în sufletul tineretului ritmul și măsura misterioasă a vieții. Jocurile olimpice ne stau ca o veșnică mărturie a credinței, de care erau mișcați grecii antici, că ritmul, măsura și armonia sînt puterile ce trebuie să stăpînească nu numai cosmosul, ci și viața omului. Prin aceste puteri viața omului devine un microcosmos. Căci prin aces-

191. Platon, *Protagoras* 326 B.

tea viaţa sufletească primeşte o formă interioară, «o eurhythymie» a vieţii spirituale. De aici importanţa mare pe care o aveau în educaţia tineretului operele clasice ale unui Homer, Hesiod, Eschil, Sofocle şi Euripide, fiindcă se ştia că minunata regularitate a metricii acestora — a hexametrului — influenţează cultivator şi educativ asupra sufletului tineretului. La fel şi opera marilor tragedieni greci a căror frumuseţe şi înălţime morală avea scopul să facă pe tînărul grec să vadă că «în forma exterioară a operei de artă se exteriorizează numai forma interioară a sufletului poporului» [192], şi să înveţe că tragicul veritabil al vieţii omeneşti constă mereu : «în apunerea idealului mărginit, în care eroul crede că a prins ideea nemărginită»; fie voinţa spre stăpînire, ca în Antigona lui Sofocle, fie idealul dreptăţii omeneşti, ca în Oedip, întotdeauna cauzele apunerii şi vina eroului se află în înmărginirea acestor idei. Însă, prin moartea sa, eroul eliberează ideea din legătura mărginirii şi cu aceasta el se naşte în sufletul privitorului spre o viaţă eternă. Cine pătrunde mai adînc în tragedia antică greacă ajunge la concluzia că rostul acesteia este să-l facă atent pe om, că viaţa şi destinul său depind de măsura corectă a acesteia, şi de modul în care acesta a reuşit să îmbine ideea cu existenţa sa, sau pus între haos şi cosmos, omul să opteze pentru acesta din urmă.

Ca şi în artă, tot asemenea şi în filozofia antică greacă, domneşte aceeaşi năzuinţă după armonie. Filozofii antici greci au ajuns la concluzia că universul reprezintă o armonie desăvîrşită. Empedocle fundamentează lumea pe corelaţia rítmică dintre iubire şi ură, iar pentru Democrit elementele fundamentale ale existenţei se formează după legile geometriei, fără să-l uităm pe Pitagora, care a vorbit, nespus de frumos, despre armonia sublimă a sferelor. Dealtfel toţi filozofii antici greci au fost chinuiţi de problema salvării sufletului uman de sub puterea ameninţărilor haosului şi ei căutau să facă acest lucru cu ajutorul măsurii, al proporţiei şi al armoniei.

Că grecii antici ar fi şi realizat acest ideal, nu se poate spune cu certitudine. Desigur ar fi fost important ca să se întîmple acest lucru, dar — cum se exprimă Kinkel — «valoarea eternă a unui ins cît şi a unui popor se măsoară şi după năzuinţele şi după nostalgia acestora după realizarea idealului şi nu numai după cît au reuşit să realizeze în marginile clipei» [193]. De aceea, numai acela care va lăsa să influenţeze asupra sa frumuseţea şi adevărul, ce au fost realizate în arta, morala şi viaţa politică a grecilor antici, va înţelege ceva din filozofia acestora. Căci abia acela care va simţi nostalgia omenească, ce se revelează chiar în erorile, scăderile şi metehnele lor, abia acesta va putea înţelege şi

192. W. von Humboldt, *Akademikausgabe*, II, p. 142—148.
193. Kinkel, *op. cit.*, p. 23.

judeca corect spiritul antic grec. Aşa este bunăoară cu năzuinţa grecilor antici după glorie. Năzuinţa după glorie este o caracteristică fundamentală a sufletului elin antic. De aceea Plutarh şi zice: «Este de dorit ca tineretul să devină, din cea mai fragedă copilărie, sensibil pentru glorie, prin aceea că acesta să simtă că mustrarea este amară, în timp ce lauda este o bucurie» [194]. Din dragostea nemărginită pe care grecii antici o aveau pentru glorie se explică şi divinizarea acelora care învingeau în jocurile olimpice.

Dar năzuinţa şi îndrăgostirea de glorie putea să ducă şi la o luciferică încredere de sine, la «hybris», ce ducea apoi la păcat împotriva măsurii şi urmarea era căderea iremediabilă [195]. Din această pricină filozofii greci îndeamnă mereu la stăpînirea de sine [196]. Căci aceştia înţelegeau prin «hybris» nu numai autodivinizarea omului, ci şi dacă acesta gusta o fericire ce depăşea măsura, ce-i este hărăzită omului, fie din pricină că cu aceasta trezea invidia zeilor. De aici credinţa filozofilor greci antici că ceea ce este născut din spiritul mărginit, este mărginit şi că depăşirea măsurii, chiar şi acolo unde acest fapt favorizează omenirea, atrage după sine cu necesitate nenorocirea individului, sau invidia zeilor, care pedepsesc pe oameni pentru îndrăzneala lor.

Alte două metehne ale firii grecului antic au fost mania de a se lăuda, fanfaronada, linguşirea şi goana după elogiu. Achile, eroul, se lasă mişcat de a lua parte la luptă numai prin linguşiri, iar zeii nu uită ca, atunci cînd vorbesc cu Zeus, să-l linguşească. Răzbunarea sîngelui îşi are obîrşia în aceste metehne, căci pentru grecii antici sîngele şi sufletul sînt identice, sufletul fiind deci o substanţă materială. Socrate, Platon şi Aristotel au combătut cu vehemenţă această părere.

Dealtfel, avem date că aproape nu există nici o meteahnă pe care să n-o fi cunoscut grecii antici. «Pofta jafului (Iliada 6, 66), prăbuşirea în durerea cea mai fără de margini (Iliada 21, 272), răzbunarea cea mai cumplită (Odiseia 22, 152; Tucidide, V, cap. 116; Ajas al lui Sofocle, v. 110). Toate acestea apar ca în faţa Doctorului Faust cele şapte păcate» [197]. Nu trebuie să uităm că grecului antic i se părea că este ceva natural să iubească pe prieteni şi să urască pe duşmani.

Dar cu toate metehnele lui, spiritul antic grec a fost totuşi mişcat de năzuinţa de a se ridica spre divin, spre mai bine, mai frumos şi mai adevărat. În dezvoltarea lui acest spirit are şi momente de decadenţă, de crize, dar ceea ce ne minunează este faptul că de fiecare dată s-au ivit, în momentele de criză, spirite mari care au înţeles că ceea ce apune

194. Citat la Kinkel, *op. cit.*, p. 24.
195. Vezi: Liviu Rusu, *Eschil, Sofocle, Euripide* — Bucureşti, p. 73.
196. La «sophrosyne», idealul grecului antic.
197. Capelle, *op. cit.*, p. 35.

trebuie să renască într-o formă şi mai desăvîrşită. De aceea Nietzsche avea dreptate cînd zice : «Fiecare elin mare dă făclia întrecerii mai departe ; la fiecare virtute mare se aprinde o altă virtute şi mai mare».

Grecul antic se considera «ca fiind un mădular al Cosmosului atît de unitar, din care el îşi trăgea seva şi în care era prins şi domeniul îngust al Polisului. Pentru acesta universul nu era un haos, ci un cosmos, aşadar un organism mărginit, structurat în sine şi singular. Lumea, atît în întregimea ei cît şi în părţile ei singulare, cît şi pămîntul, erau considerate de acesta a fi asemenea unor fiinţe vii ; totul era considerat ca fiind însufleţit şi viu, atît omul, animalul cît şi planta. Un spirit uriaş, un «Odem», un suflet, «sufletul lumii» interpătrunde totul. Înăuntrul acestui tot atoatecuprinzător omul este asemenea unei simple celule, ce este mişcată de viaţa universală, el este un microcosmos, în care se reoglindeşte macrocosmosul şi se repetă în structura sa. Aici există desigur luptă, ură, vină, distrugere şi întunecime, dar puterile contrare acestora sună în armonie. Armonia este principiul fundamental al concepţiei antice greceşti despre viaţă [198]. Desigur că — după cum mai aminteam — de aici nu se poate trage concluzia falsă că grecul antic ar fi fost o fiinţă desăvîrşită, care şi-ar fi trăit viaţa în linişte şi suficienţă. Dimpotrivă, «fondul vieţii acestuia îl formau un surplus de energie, pasiune, ură şi invidie şi o întrecere nesfîrşită între diferitele triburi şi oamenii singulari. De aceea trebuie să subliniem faptul că nici un popor n-a simţit şi n-a ştiut mai mult despre dizarmonia tragică a vieţii şi despre forţele subpămîntene ale existenţei, aşa cum a ştiut poporul elin» [199]. De aici nostalgia acestuia după armonie, pe care el o concepea ca fiind o proporţie asemenea celei geometrice. Armonia este un mijloc cu care artistul continuă procesul creaţiei naturii. «Tu eşti înţelept şi nu ştii : mare este puterea proporţiei geometrice la oameni şi la zei», zice Platon [200]. Armonia aceasta însă nu-şi are originea în întîmplător, ci într-un principiu ordonator, în Raţiune, care este proprie atît universului, ca un principiu divin, cît şi omului, ca un principiu uman : este Logosul etern graţie căruia este posibil şi «cosmosul». Acest concept se află în centrul filozofiei antice greceşti : Logosul ca totalitatea şi originea oricărei legităţi universale. El este o unitate analogică şi înseamnă, văzut din consideraţii etice, măsura corectă, dinspre artă, forma desăvîrşită, dinspre cunoaşterea naturii, proporţia geometrică, dinspre religie, forţa generatoare de ordine a universului [201]. Totul, atît omul cît şi Dumnezeu, este gîndit în filozofia greacă dinspre cosmos.

198. Fr. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*, 1928, p. 18.
199. *Ibidem*.
200. Vezi : *Gorgias*, 508 A.
201. Fr. Heinemann, *op. cit.*, p. 21.

2. CARACTERISTICILE FILOZOFIEI ANTICE GRECEȘTI ÎN PERIOADA ANTROPOLOGICĂ

În temeinica sa lucrare *Die Philosophie der Griechen* Zeller, celebrul istoric al filozofiei antice grecești, face dovada că, deși epoca în care trăiește și activează Socrate este moștenitoarea unei comori prețioase de idei religioase, principii morale și concepte științifice, totuși aceasta este chinuită de o criză și dezorientare spirituală destul de gravă. Ideile mitice despre zei își pierduseră pentru majoritatea celor culți însemnătatea lor ; chiar și experiența zeilor era trasă la îndoială de către aceștia ; moravurile erau în decadență ca și respectul față de legile statului ; simplitatea și disciplina acestuia au trebuit să facă loc unui libertinaj fără de margini. Principii ce însemnau disprețul oricărui respect față de drept și lege erau exprimate cu multă îndrăzneală de generația tînără. Severitatea și măreția celor vechi, frumusețea și grația clasică, demnitatea plină de conținut a artei începură să se transforme într-o simplă îndemînare, ce nu urmărea decît efectul ; știința se rătăcise și aceasta nu numai în ceea ce privește sistemele singulare, ci chiar întreaga direcție de cercetare a acesteia. Aceasta s-a întîmplat în sofistică [202]. Dar ceea ce este de admirat este faptul că puterea creatoare a poporului grec antic n-a putut fi istovită de încercările grele prin care trecea, ci, dimpotrivă, forța lui a fost dinamizată spre noi fapte și mai mărețe. Desigur, după ce formele vechi n-au mai fost respectate, gîndirea filozofică nu se mai putea întoarce la acestea. Acest fapt nu înseamnă, nicidecum, că gîndirea filozofică a fost silită să renunțe la orice știință, la orice principii. Zeller, pe care l-am citat mai sus, afirmă că moravurile tradiționale au trebuit să se plece în fața spiritului înnoitor, aceasta din pricină că acestea se fundamentează numai pe instinct și obișnuință și nu pe o cunoaștere clară a necesităților lor. Dar cine încearcă o reabilitare a vieții morale, acela trebuie s-o fundamenteze pe știință. Filozofia de pînă acum era insuficientă, din motivul că ea nu era preocupată decît de cercetarea naturii și neglija complet problema omului și viața spirituală a acestuia. Concepțiile filozofice de pînă acum au fost răpuse de subiectivismul, scepticismul și nihilismul etic al sofiștilor, «fiindcă metoda acestora era unilaterală și prea puțin condusă de concepte sigure despre natură și menirea cunoașterii, pentru ca să poată rezista unei dialectici, ce suspenda punctele diferite de vedere unele prin altele și care combătea posibilitatea științei prin schimbarea și nesiguranța aparițiilor senzoriale» [203]. Pentru a fi posibilă o clădire sigură și

202. Zeller, *op. cit.*, p. 32.
203. *Ibidem*, p. 33.

solidă a științei, trebuie ca acesteia să i se sape un fundament mult mai adînc și să se găsească un mijloc grație căruia «punctele de vedere unilaterale să se întregească reciproc, contrazicerile să fie echilibrate și în aparițiile lor schimbătoare să se sesizeze esența neschimbătoare a lucrurilor» [204]. Mijlocul acesta a fost dialectica, sau arta formulării conceptelor, iar fructul acesteia a fost idealismul filozofic [205]. Grație crizei pe care a produs-o sofistica sec. V-lea î.Hr. a fost posibil ca, cum se exprimă același Zeller [206], prin slăbirea convingerilor morale, să se nască necesitatea fundamentării unei etici științifice, prin unilateralitatea filozofiei naturii să se nască tendința spre o cercetare mai cuprinzătoare a lumii, prin contrazicerile pe care le reprezentau unele sisteme dogmatice, a fost necesar să se descopere o metodă dialectică, ce se datorează nesiguranței observației senzoriale și astfel s-a ajuns la o filozofie a conceptelor, iar insuficiențele unei concepții metafizice naive materialiste au dus în chip necesar gîndirea la idealismul filozofic [207].

Acestea sînt trăsăturile esențiale ale perioadei filozofice de care ne vom ocupa în cele ce urmează. Filozofia de pînă acum nu s-a ocupat decît de temeiurile naturii. Abia filozofii sofiști au fost aceia care au pus în centrul preocupărilor lor omul și probleme de natură etică și dialectică. Socrate, însă, va face din determinarea noțională a virtuții problema centrală a filozofiei sale. Ceea ce-l va preocupa pe acest înțelept antic va fi problema soluționării problemei morale a vieții omenești. Platon și Aristotel îl vor continua pe Socrate.

Interesant de subliniat este faptul că, în această perioadă a filozofiei antice, gîndirea nu se îndreaptă numai spre soluționarea altor probleme, ci își făurește și o altă metodă de cercetare. Pînă acum, scrie Zeller, gîndirea filozofică era îndreptată nemijlocit înspre obiect, ca atare, «în perioada socratică și postsocratică gîndirea se îndreaptă înspre concept și numai prin mijlocirea conceptului înspre obiect. Filozofia antesocratică se întreba fără de nici o pregătire, ce predicate le convin lucrurilor, dacă de ex. existența este în mișcare sau în nemișcare, cum și din ce s-a născut lumea etc. Aceasta întreabă mereu ce sînt lucrurile în ele însele, după conceptele lor, și abia din conceptele corecte ale lucrurilor ea caută apoi să se lămurească asupra calităților și a stărilor acestora» [208]. Dar la o noțiune corectă a lucrurilor nu se ajunge — după părerea filozofilor din această epocă — decît prin metoda dialectică, ce ia astfel locul dogmatismului, prin aceea că, cu ajutorul acestei metode, se depă-

204. *Ibidem*, Erster Teil, p. 935.
205. *Ibidem*, Zweiter Teil, p. 34.
206. Zeller, *op. cit.*, p. 35.
207. Zeller, *op. cit.*, 2. Teil, p. 34.
208. *Ibidem*, p. 35.

şesc contrazicerile şi se ajunge la ceea ce le uneşte pe acestea într-o sinteză, în concept. În sensul acesta, conceptul sau noţiunea devine singurul garant al unei ştiinţe adevărate, iar ca existenţă reală şi adevărată nu va fi recunoscută decît ceea ce se revelează în concept şi prin concept. Aşa se face că filozofii, cu care ne vom ocupa în această perioadă, nu vor mai căuta esenţa lucrurilor în ceva material, ci în ceva de natură gîndită: în noţiune, în idee. Socrate va face din lumea interioară a sufletului omenesc o problemă cardinală a reflexiunii filozofice, Platon va face din «Idee» realitatea şi esenţa absolută a lumii, iar Aristotel va afirma că «forma pură» este cea mai înaltă realitate. Toţi aceştia vor reprezenta concepţia că raţiunea, Logosul, este cea mai înaltă realitate faţă de natură, că noţiunea şi forma sînt temeiul lumii.

Ceea ce mai caracterizează epoca aceasta filozofică este faptul că Socrate, Platon şi Aristotel recunosc valoarea independentă a ştiinţei. Pentru aceştia, cum remarcă acelaşi Zeller, cunoaşterea este un scop în sine, iar activitatea este dependentă de cunoaştere, sau, şi mai corect, cunoaşterea este temeiul activităţii practice, «arety», fiind îmbinarea dintre idee şi existenţă. Natural, în această perioadă — cu excepţia lui Socrate — nu se neglijează nici studiul «fizicii», fiindcă Aristotel îi va fixa acesteia cadrele în care are să se dezvolte aproape două milenii, dar preocuparea centrală a acesteia va fi etica. Filozofii de care ne vom ocupa în această perioadă vor fundamenta o teorie etică, în care se va face deosebirea între fapta externă şi convingere. Ei pretind o depăşire a vieţii senzoriale în lumea idealului şi judecă conştiinţa morală după conţinuturile şi motivele acesteia, fixînd o virtute umană generală, fără să-l dezrădăcineze pe om din natura sa şi căutînd să trezească în om iubirea pentru frumuseţea morală [209].

Sintetizînd cele expuse mai sus, am putea spune că ideea fundamentală, ce face originalitatea viziunii filozofice a lui Socrate, este aceea că gîndirea şi activitatea umană îşi au normele lor în ştiinţa ce operează cu noţiuni. Platon va adăuga la aceasta numai ideea că doar conceptele obiective sînt reale în sens absolut, iar Aristotel va recunoaşte în ceea ce este dat, ca ceva imanent, conceptul ca forma şi energia mişcătoare a acestuia, a datului, şi «printr-o analiză a metodei ştiinţifice, el va indica cum pot fi găsite conceptele şi cum trebuie să fie aplicate la cazuri speciale. Aristotel cercetează legile şi structura universului, ideile ce determină totul ceea ce este real şi el va face acest lucru prin consideraţii ce cuprind toate domeniile» [210]. Socrate nu dezvoltă nici un sistem filozofic şi aceasta din pricină că el este un veşnic căutător al ade-

209. *Ibidem*, p. 39.
210. *Ibidem*. p. 40.

vărului. Dar la Platon această căutare socratică se transformă într-o posesiune, în «certitudinea posesiunii și a intuiției», cum se exprimă Zeller, ideile devenind realitate absolută, iar existența lipsită de idei materie, nerealul în genere, așa că existența adevărată este de fapt o participare a materiei la lumea ideilor. Noțiunile socratice se transformă la Platon în idei, ce sînt transcendente lumii senzoriale. De asemenea și pentru Aristotel singura formă constituie esența realității și sufletul lucrurilor. Numai forma, forma pură, spiritul care se gîndește pe sine însuși este realul absolut, numai gîndirea ca Logos este cea mai înaltă realitate și de aceea numai acesta îi poate oferi omului cea mai înaltă fericire. Numai cît pentru Aristotel forma, conceptul, ideea nu se mai află într-o lume transcendentă, ci în lume și în lucruri. Așa că am putea spune «că Socrate este sămînța ce încolțește, Platon floarea bogată, iar Aristotel fructul matur al filozofiei antice grecești, în punctul cel mai înalt al evoluției istorice» [211].

3. FILOZOFIA SOCRATICĂ

Filozofia presocratică se îndeletnicea cu problema lui «arhe» și cu problema materiei, cu problema formei și a raportului dintre formă și materie cît și cu problema prefacerilor materiei ; așadar, cu problema universului. Sofiștii încheie această epocă prin descompunerea naturalismului, reducînd lumea la senzațiile simțurilor și punînd-o în dependență de cunoașterea omului și prin aceasta ei fixează o nouă problemă filozofică. Iar prin luminismul ei, ce sfîrșește în scepticism, relativism și nihilism, sofistica amenința însăși temeiurile comunității de viață ale poporului grec. În opoziție cu concepția sofiștilor, care îngropa orice ordine morală și general-valabilitatea legilor, Socrate își fundamentează viziunea lui despre om, lume și viață pe temeiurile solide ale științei. De aceea el nici nu se mai ocupă cu probleme epistemologice, nici cu filozofia naturii sau cu probleme metafizice, ci problema care-l chinuia pe marele atenian era problema edificării existenței omenești pe temeiurile Logosului celui etern. Socrate privea totul din punctul de vedere al imperativelor etice și accentua raportul pe care omul îl are cu toate lucrurile. Prin aceasta el face din om problema centrală a filozofiei. De aceea cu Socrate se începe în istoria filozofiei *perioada antropologică*. Scopul filozofării acestuia era ca să trezească conștiința morală a poporului grec, care suferise mult sub influența nefastă a sofiștilor și să întărească entuziasmul tineretului pentru ceea ce este mai înalt și mai nobil : *pentru Logos*.

211. *Ibidem*, p. 42.

a. **Viața lui Socrate.** Imaginea lui Socrate, care a fost descrisă în decursul timpului foarte diferit, depinde de puterea pe care o avem de a ne însuși adevăruri și realități existențiale. În tot cazul izvoarele ce ne stau la dispoziție, pentru a cunoaște personalitatea așa de interesantă a lui Socrate, sînt precare. Socrate n-a scris nici un sistem filozofic. El obișnuia să discute cu tineretul în gimnazii și palestre ; el căuta pe meseriași în atelierele lor și discuta cu artiștii și conducătorii treburilor publice, a căror datorie era să traducă în realitate frumosul și binele, pentru a-i lămuri pe aceștia asupra datoriei pe care o au ei de a sta în slujba acestor valori. De aceea noi nu ne putem adresa decît acelora care au scris despre Socrate. Este vorba despre Xenofon, Platon, Aristotel și, poate, dușmanul lui Socrate, Aristofanes. De o mai mare importanță sînt în această privință relatările lui Platon și Xenofon. Dar nici datele acestora nu sînt în deplină concordanță. De aceea în istoria filozofiei s-a născut o dispută în jurul problemei, care dintre aceștia îl prezintă pe Socrate cel adevărat. Cei mai mulți dintre istoricii filozofiei, care s-au ocupat cu această problemă, au ajuns la concluzia că nu se poate pune mare greutate pe ceea ce spune Xenofon despre Socrate, fiindcă acesta era militar și de aceea el a înțeles problema Socrate mai mult dinspre o concepție practică despre lume și viață și de aceea este îndoielnic dacă Xenofon a fost în stare să priceapă corect ideea socratică. Este drept că de ex. Fouillée și Döring sînt de părere că Xenofon redă mai credincios viziunea despre lume și viață a lui Socrate [212]. Zeller caută să țină calea de mijloc, accentuînd atît importanța lui Platon cît și a lui Xenofon [213], în timp ce Joël nu acceptă decît datele puține pe care ni le furnizează Aristotel despre Socrate [214]. Dar cercetările mai noi au făcut dovada indubitabilă că, pentru a înțelege pe Socrate, este mult mai sigur să întrebuințăm izvorul platonic și să ne sprijinim pe expunerea congenială a lui Platon decît pe aceea a lui Xenofon. Este adevărat că și acesta din urmă a scris — în «Amintiri despre Socrate» în Apologie — cu multă iubire despre maestrul său, dar, deși iubirea înseamnă mult pentru înțelegere, ea nu este totul ; pentru a înțelege ceva este necesară și rațiunea. Xenofon era prea neînțelegător în ale filozofiei, ca să înțeleagă figura uriașă a lui Socrate, pe cînd Platon redă într-un chip genial figura și viziunea despre lume și viață a lui Socrate. De aceea cel mai sigur izvor este «Apologia» platonică. Ea a fost elaborată sub influența procesului și a morții lui Socrate, și, datorită scopului pentru care a fost scrisă — justificarea lui Socrate — redă realitatea istorică cu privire la personalitatea marelui înțelept.

212. Vezi : A. Fouillée, *La philosophie de Socrate*, 2 vol. 1874.
213. Zeller, *op. cit.*, II, I, 5 Aufl., 1922, p. 901—1000.
214. Jöel, *Der echte und der xenophonische Sokrate*, 2. Bde, 1891.

Apologia are un temei istoric : figura lui Socrate este prezentată în ea asemenea unui portret al unui *genial* pictor. De asemenea și dialogurile platonice : Faidon, Criton, Laches, Charmides, Protagoras și Lysis contribuie la înțelegerea figurii marelui atenian, deși conținutul filozofic al acestora este platonic. Datele acestea pot fi completate și cu relatările lui Xenofon și cu descrierile lui Diogene Laertius [215].

Socrate, cel mai înțelept și cel mai virtuos dintre elini, s-a născut la Atena, în primele luni ale anului 471 — î.Hr. în al patrulea an al Olimpiadei a 77-a. Tatăl său a fost sculptorul *Sofroniscos*, iar mama sa moașa *Faianarete*, ceea ce l-a făcut pe Socrate să considere metoda sa de a învăța ca un fel de artă a «moșitului» spiritual, prin care el aducea la lumină adevărul. Despre educația lui Socrate știm numai că tatăl său i-a pus la îndemînă mijloacele de a se instrui [216]. Probabil că și Socrate a fost educat în felul cum se obișnuia atunci, primind cele dintîi noțiuni în contact cu opera unui Homer, Hesiod, Solon, Eschil, Sofocle și Euripide. Dar de mare importanță pentru evoluția și educația spirituală a lui Socrate a fost fără îndoială mediul spiritual splendid și atmosfera strălucitoare în care el a trăit în Atena. Unde ar fi putut fi mai puternic influențat un tînăr decît în Atena în zilele lui Pericle și în zilele în care au trăit un Fidias, Zeuris și Myron ? Dealtfel, Socrate a și recunoscut acest lucru [217]. Căci tînărul Socrate nu trebuia decît să privească în jurul său și să-și încînte privirile cu operele geniului înaripat al poporului său. Procesiuni sărbătorești, recitările în piețele publice ale versurilor lui Homer, clădirile monumentale clădite de Iktinos și Callikratos, statuile unui Fidias, Polyklet și Myron, tablourile unui Polignot și Apollodor i-au fascinat privirile tînărului Socrate. Tatăl său l-a pregătit ca să devină sculptor, și se pare că, judecat după opera sa ce reprezintă cele trei grații, Socrate a ajuns departe în această artă.

De asemenea nici despre pregătirea filozofică a lui Socrate nu știm multe lucruri. Platon crede că, după moartea tatălui său, Socrate a făcut cunoștință cu nobilul atenian Criton, care întrevăzînd genialitatea lui Socrate, l-ar fi introdus în cercul înțelepților din acea vreme, pentru a cunoaște frumusețea unei ordini mai înalte [218]. Arta l-a deprins pe Socrate să imite viața, în ceea ce este lipsit de viață, să facă piatra asemenea omului ; înțelepciunea, dimpotrivă, îl învață să imite Nemărginitul în mărginit și să aducă sufletul atît de aproape de frumusețea și desăvîrșirea originară cît este posibil în această viață [219]. În cercul

215. Diogenes Laertius, *Über das Leben und Meinungen der berühmten Philosophen*, libr. II, cap. V.
216. *Ibidem*, II, § 44.
217. Vezi : Platon, *Criton* 50 d.
218. M. Mendelsohn, *Leben und Charakter des Sokrates*, 1818, p. 4 ; Gomperz, *op. cit.*
219. M. Mendelsohn, *op. cit.*, p. 4.

acestor înțelepți se crede că Socrate ar fi gustat o inițiere în toate artele și științele. Platon vorbește chiar despre o perioadă naturalistă în evoluția lui Socrate [220].

Relatarea aceasta a lui Platon nu este însă verosimilă. Nici că Socrate ar fi avut profesori nu este sigur. Sigur este numai că el a cunoscut scrierile filozofilor antesocratici — mai ales pe acelea ale lui Heraclit și Anaxagora [221]. Dar impulsul cel mai puternic spre filozofie Socrate l-a primit din partea sofiștilor. Sofiștii știau că constituțiile democratice prețuiau nespus de mult elocvența, că un om liber ascultă bucuros fanfaronadele politice și că setea după știință a unor tineri dornici de a parveni poate fi ușor astîmpărată cu povești. De aceea ei nu pierdeau nici o ocazie, să se impună printr-o elocvență sforăitoare și să împletească teorii false cu fabule pline de naivitate, așa ca să amețească poporul, care îi asculta plin de entuziasm și-i răsplătea împărățește. Principiul fundamental al acestora era, după cum am arătat, că totul poate fi dovedit și în același timp și respins ca neîntemeiat și că trebuie să se tragă din nebunia și prostia altora și din superioritatea proprie atîtea folosea cîte sînt posibile. Morala pe care acești «negustori de înțelepciune» o predicau poporului era tot așa de distrugătoare de inimi omenești ca și politica lor pentru legi și pentru libertatea și fericirea genului uman [222].

Acești sofiști se aflau în calea lui Socrate, în clipa în care el se hotărî să răspîndească virtutea și înțelepciunea printre oameni. El «a trebuit pe de o parte să învingă prejudecățile educației proprii, neștiința altora s-o lumineze, să surpe sofistica, să reziste răutății, invidiei, defăimărilor și insultelor dușmanilor săi, să poarte cu demnitate sărăcia, să combată puterea ce nu era întemeiată pe drepturi morale și, ceea ce era și mai greu, să împrăștie *grozăviile superstițiilor*. Iar pe de altă parte să cruțe și să menajeze cugetele slabe ale concetățenilor săi, să ocolească scandalurile și să nu ironizeze influența bună, pe care o are și cea mai naivă religie asupra moravurilor celor simpli» [223]. Toate aceste greutăți Socrate le învinge «cu ajutorul unei înțelepciuni ce caracterizează pe filozoful autentic, cu răbdarea unui sfînt, cu hotărîrea unui erou și cu prețul pierderii tuturor bunurilor pămîntești și a tuturor plăcerilor terestre» [224]. Relativismului ucigător de suflete al sofiștilor

220. Vezi schița din Faidon, p. 96.
221. Zeller, *op. cit.*, p. 49. El a mai ascultat pe Arhelau și pe Prodicos, vestit profesor de elocvență. Vezi: Xenofon, *Memorab.*, II, 1, §§ 21 și 34; Diogenes Laertius, II, § 18—20.
222. Moses Mendelsohn, *op. cit.*, p. 7.
223. *Ibidem*, p. 8.
224. *Ibidem*.

Socrate îi opune nestrămutata credință într-un *Logos etern*, ca singurul fundament al existenței veritabile, pentru realizarea căreia el a jertfit totul și sănătate și putere, comoditate, liniștea vieții și, la sfîrșit, chiar viața. Dar prin felul cum a înțeles Socrate să se pună în slujba acestui Logos, el a rănit de moarte și a demascat sofistica tuturor veacurilor. Cum a făcut el acest lucru, vom arăta mai departe.

Viața lui Socrate se află într-o deplină concordanță cu principiile pe care el le reprezenta, căci pentru el a filozofa însemna, în ultimă analiză, *a îmbina ideea cu viața, teoria cu practica*. Aceasta se vede și din faptul că Socrate a avut o atitudine demnă de cetățean, căci el a luat parte la trei războaie peloponeze, dovedindu-se a fi un soldat destoinic și viteaz. În lupta de la Potideia el i-a salvat, printr-o faptă eroică, viața lui Alcibiade [225]. Toate descrierile îl prezită pe Socrate ca pe un bărbat de o mare forță fizică și spirituală ; o natură tare și tenace, sever față de sine și lipsit de pretenții, curajos în luptă, rezistînd greutăților și încercărilor. Stăpînirea de sine nu era liniștea unei naturi în care nu era nimic de stăpînit, ci dimpotrivă forța unui spirit mare, care își stăpînește senzualitatea vulcanică și un temperament plin de pasiune [226]. Viața sa era o pildă de cumpătare și sobrietate[227]. Se spune că în asediul orașului Potideia, care s-a făcut pe un ger grozav, singur Socrate nu se sinchisea de asprimea gerului, ci umbla desculț și dezbrăcat prin zăpadă. În lagăr a izbucnit molima și, după relatările lui Diogene Laertius, singurul care a rămas neatins a fost Socrate, ceea ce dovedește că acesta reușise să-și oțelească trupul prin exerciții și cumpătare. El nu neglijase nici sufletul, căci se mai spune că Socrate era văzut ore întregi în aceeași poziție meditativă, adîncit în reflexiuni filozofice, ca și cînd spiritul său n-ar fi în corp, cum zice Aulus Gelius [228].

După terminarea campaniilor militare Socrate se întoarce la Atena. Ce curios trebuie să fi impresionat pe atenieni apariția acestei personalități uriașe, care nu prețuia bunurile materiale ale vieții [229], ci era mereu mișcat de năzuința neistovită de a descoperi adevărul și de o iubire nemărginită pentru cele spirituale. Gîndirea lui Socrate era îndreptată spre lumea interioară a omului și de aceea pe el îl interesa lumea externă numai în măsura în care aceasta trebuie să fie stăpînită de gîndire.

Dar acest lucru nu însemna că Socrate era străin de lume și viața cotidiană a omului. Nu, dimpotrivă, întreaga lui viață s-a petrecut în

225. Vezi : Platon, *Symposion* 220.

226. Vezi : Zeller, *op. cit.*, II, 2 Aufl., p. 54 și descrierile lui Xenofon și Platon mai ales în Symposion. De asemenea : Hegel, *Prelegeri de istoria filozofiei*, trad. de D. D. Roșca, București, 1963, p. 371—373.

227. Hegel, *ibidem*, p. 373.

228. M. Mendelsohn, *op. cit.*, și Gomperz, *op. cit.*, II, p. 38 ; Platon, *Banchetul*, p. 212, 1—6, 213.

229. Vezi : Platon, *Apol.* 23 B. 31 B.

raporturile cele mai strînse cu concetățenii săi. Cînd și datorită cui și-a descoperit el profesiunea sa de filozof nu știm nimic sigur [230]. Sigur este numai că activitatea sa începe în 424 î.Hr. cînd este cunoscut în întreaga Atenă, după cum ne relatează «Norii» lui Aristofan, în care Socrate este numit pe nedrept «metereolog», ceea ce înseamnă sofist și ateu. Piesa lui Aristofan — prezentată în a. 423 î.Hr. — dușmanul lui Socrate, a jucat un rol funest în procesul intentat filozofului de *Anytos*, *Meletos* și *Lycon*. Căci în această piesă Socrate este prezentat ca locuind o «casă a gîndirii» (φροντιστήριον). Un atenian cinstit vine la Socrate, pentru a învăța cum să facă dovada în fața judecătorilor că el nu este vinovat, deși este vinovat. Atenianul intrînd în locuința lui Socrate îl vede pe acesta agățat de tavan, într-un coș, privind la soare, ce nu mai este o ființă divină, ci numai un glob incandescent.

Socrate n-a scris nimic. El obișnuia, după cum am mai amintit, să înnoade convorbiri cu concetățenii săi prin piețele publice, prin palestre și mai ales cu tinerii prin gimnazii, cu scopul vădit de a le cerceta cunoștințele, a le dezvălui ignoranța lor și a-i deprinde la activitatea proprie și la o cultivare proprie. În felul acesta, fără să aibă raporturi de educator cu cineva și fără să pretindă de la cineva un onorar, așa cum făceau sofiștii, Socrate devine totuși un conducător iubit al unui cerc de elevi, care aparțineau mai ales clasei avute din Atena.

Din acest motiv unii dintre cercetătorii vieții acestui filozof îl consideră a fi un fel de «profet» religios. Aceasta fiindcă Socrate căuta ca, în filozofia sa, să îmbine ideea cu viața și existența omului. Pentru Socrate rostul ultim al filosofiei era edificarea și zidirea întru adevăr a existenței omului. Din acest motiv, ceea ce mișcă gîndirea și dialectica lui Socrate nu este pasiunea pentru teorie și speculația abstractă, ci neliniștita năzuință de a sili pe om, ca acesta să-și transforme viața și existența într-o continuă mărturie a adevărului descoperit ; de a sili, deci, pe om, ca acesta să-și transforme viața și existența prin îmbinarea ideii cu fapta sa. De aceea Socrate nu comunică niciodată interlocutorilor săi adevăruri de-a gata [231], ci, după cum am mai amintit, prin străzile și piețele Atenei, prin atelierele artiștilor, prin casele particulare, unde el era invitat, ori unde întîlnea oameni, Socrate îi oprea și-i provoca la discuții asupra problemelor : ceea ce este drept și nedrept, bine și rău, sfînt și nedemn ; care este cea mai bună formă statală, ce este evlavia și virtutea ? Și Socrate nu făcea acest lucru teoretizînd, așadar comunicînd interlocutorilor săi părerea lui, pe care aceștia s-o accepte, ci el pleca de la părerile curente ale acestora, ce nu erau pe nimic întemeiate, pentru ca, prin discuție, să le combată și să indice astfel dru-

230. Zeller, *op. cit.*, I, p. 53.
231. Hegel, *op. cit.*, p. 376.

mul spre adevăr [232]. Smerit asculta Socrate pe vestiţii sofişti, cum aceştia entuziasmau poporul cu elocvenţa lor orbitoare şi cu frazeologia lor sforăitoare şi eronată. La sfîrşitul cuvîntării sofistului, ascultătorii aplaudă. Unul singur nu aplaudă : Socrate. Se pare că acesta n-a înţeles ceea ce a spus maestrul sofist şi de aceea îndrăzneşte să-i pună acestuia o întrebare. Sofistul îi răspunde prompt. Socrate pune însă o altă întrebare, care arată clar că răspunsul sofistului nu este predicatul corect al întrebării, care să completeze întrebarea pusă. Răspunsul sofistului este mai nesigur. Socrate întreabă mereu şi mereu şi răspunsurile sofistului sînt tot mai nesigure şi mai ezitante, pînă cînd, zăpăcit de logica nemiloasă a lui Socrate, este silit să recunoască : «Sigur, Socrate, tu ai dreptate, aşa nu poate fi». Dar atunci, insistă Socrate, cum este ? «Atunci, răspunde sofistul, eu nu ştiu aceasta» ! «Vezi, zice Socrate, şi mie mi se pare că amîndoi nu ştim care este adevărul» şi pleca mai departe. Prin această metodă, asupra căreia vom mai reveni, Socrate combate cu succes deplin pe sofişti şi spoiala ştiinţifică a timpului său, pe care aceştia o favorizau şi o cultivau [232a].

Mărturisirea ironică pe care o făcea Socrate la sfîrşitul discuţiei cu sofiştii şi anume : «eu ştiu că nu ştiu nimic», este de fapt o declaraţie de război împotriva luciferismului sofiştilor şi a spoielii de cultură a timpului său. Ea este o armă cu care înţeleptul a combătut frivolitatea sofiştilor, care, după cum am amintit, nu erau entuziasmaţi de adevăr, ci numai de succesul lor practic şi gloria pe care le-o aducea o pseudo-ştiinţă. Frivolitatea îi ducea pe sofişti la o vanitate nemăsurată, care-i făcea să creadă că ei erau gata pentru orice întrebare cu un răspuns definitiv. Socrate opune acestei frivolităţi smerenia în faţa adevărului. Despre lucrurile care depăşeau orizontul ştiinţei sale el admitea că nu ştie nimic, dar recunoştea că este chinuit de năzuinţa de a le cunoaşte. Aşa se face că oracolul de la Delfi îl numeşte «cel mai înţelept dintre muritori». «Înţelept este Sofocle, mai înţelept este Euripide, dar cel mai înţelept dintre oameni este Socrate» a spus Phytia. Deşi prin această afirmaţie Phytia voia să-l linguşească pe Socrate, totuşi ea cuprinde un mare adevăr. Auzind despre aceasta Socrate a răspuns plin de smerenie : «Ştiţi pentru ce Apollon m-a proclamat cel mai înţelept dintre oameni ? Fiindcă ceilalţi cred că ştiu ceva, ceea ce de fapt ei nu ştiu ; eu însă văd şi admit, că tot ceea ce ştiu se reduce la ceea ce eu nu ştiu» [233].

---

232. *Ibidem*, p. 377.

232 a. G. Martin, *Sokrates in Selbstzeugnisse und Bilddokumenten*, Hamburg, 1970 (cu bibliografie).

233. Vezi : Zeller, *op. cit.*, p. 52. De aici, concluzia că Socrate era preocupat de problema ştiinţei, care este o eternă problemă. Căci, dacă Socrate ştia că nu ştie nimic, însemnează că el ştia totuşi ceva : că nu ştie decît infim de puţin din imensitatea adevărului. Este vorba aici *de smerenie*, ca o condiţie a progresului în descoperirea adevărului.

Gloria lui Socrate s-a răspîndit în întreaga Grecie. Se spune că cei mai învăţaţi oameni ai vremii veneau la Atena, ca să-l asculte pe acest genial înţelept. Unii dintre ei şi-au expus chiar viaţa numai să poată fi cîteva clipe în apropierea lui Socrate. Atenienii au interzis cu pedeapsa capitală megarenilor de a călca pămîntul oraşului lor. *Euclide din Megara*, un elev şi prieten al lui Socrate, nu s-a lăsat impresionat de această pedeapsă, ci noaptea, travestit în femeie, parcurgea 20 de mii de paşi din Megara la Atena, ca să-l asculte pe Socrate, iar la revărsatul zorilor se întorcea acasă.

Încă odată Socrate a fost nevoit să ia parte la o campanie împotriva Beoţienilor. Atenienii pierdură lupta la Delium şi au trebuit să se retragă în grabă. Socrate s-a purtat şi de data aceasta nespus de vitejeşte, ceea ce l-a făcut pe Laches să spună : «Dacă toţi şi-ar fi făcut datoria, aşa cum şi-a făcut-o Socrate, această zi n-ar fi fost atît de nefericită».

Preoţii păgîni, oamenii politici şi mai ales sofiştii, în ochii cărora Socrate era asemenea unui spin, se folosiră de lipsa lui Socrate, pentru ca să ridice poporul împotriva acestuia. Aşa se face că la întoarcerea sa în Atena, Socrate găseşte un partid, care-i jurase moartea şi care folosea orice mijloc ca să-l defăimeze. Aceia care formau acest partid l-au plătit pe Aristofan, poet şi scriitor de comedii, ca acesta să scrie o comedie în care eroul principal să fie Socrate, un erou care să trezească disprețul şi rîsul publicului. Aristofan a şi scris această comedie, despre care am amintit mai sus, şi care purta titlul «Norii» [234]. Socrate era aşa de preocupat de lumea lui interioară şi de problemele mari ale vieţii morale, încît îşi neglija cu totul exteriorul său. El umbla desculţ şi îmbrăcat cu o manta uzată. Faptul acesta joacă un rol foarte important în comedia lui Aristofan, fiindcă prezentarea lui Socrate în această stare exterioară îl punea pe acesta în contrast cu năzuinţele poporului atenian, care punea mare preţ pe frumuseţea şi pompa exterioară. Dar nu numai atît, ci, după cum am mai amintit, Aristofan îi punea în gura lui Socrate şi idei pe care acesta nu le-a afirmat niciodată, ci erau ale lui Diogene din Apollonia şi ale lui Anaxagora — prezentîndu-l pe înţeleptul antic ca fiind un sofist. Piesa lui Aristofan tindea să-l facă pe Socrate de rîsul publicului, căci ea îl prezenta ca pe un filozof ridicul, care pluteşte cu gîndurile lui în nori şi nu pe pămînt ; o idee ce-şi are originea în credinţa, răspîndită de influenţa sofiştilor, că un astfel de om, care să iubească adevărul, fără să se gîndească la foloasele personale, nu poate exista [235].

234. Care a fost reprezentată în anul 423/22.
235. Vezi : Gomperz, *op. cit.*, II, p. 75.

Socrate nu frecventa teatrul decît atunci cînd se reprezentau piesele lui Euripide. Dar în ziua în care s-a reprezentat comedia «Norii», Socrate se găsea în teatru. El se așează ostentativ în mijlocul teatrului, ca să poată fi văzut de toată lumea și să fie comparat cu eroul din piesă. În acest loc el a rămas pînă la sfîrșitul piesei. Atitudinea lui Socrate a trezit admirație și respect și prin aceasta rezultatul scontat de dușmani a fost nul. Dar aceștia n-au dezarmat, ci au căutat să-l urmărească pe Socrate, pînă cînd au și reușit să-l răpună, fără să observe, cum așa de frumos se exprimă Kinkel, că, cu distrugerea lui Socrate, ei distrug totodată cea mai nobilă parte a existenței lor [236].

Ocazia aceasta s-a ivit în 399 î.Hr., cînd dramaturgul Meletos în unire cu politicianul Anytos și cu Lycon l-au acuzat pe Socrate că a introdus zei străini și că a sedus tineretul, îndemnîndu-l la rău [237]. În actul de acuzare Socrate este învinuit — după relatările lui Platon — că el face, prin metoda lui, ca lucrul său să apară a fi bun, așadar că el este un sofist și că acționează împotriva legilor statului și că, după cum am amintit, învață tineretul să nu respecte zeii orașului, fiindcă el vorbește despre un zeu nou (ἕτερα δὲ δαιμόνια). Acuzația de «asebie» (περὶ ἀσεβείας) a fost cea mai gravă. Din această pricină aceștia cer ca Socrate să fie condamnat la moarte [238]. Archonul Basileus, care reprezenta în toate chestiunile religioase statul, s-a sesizat de acuzația pe care cei trei o aduceau lui Socrate și-l chemă pe acesta în fața celor 500 de jurați, care formau tribunalul ce trebuia să-l judece pe filozof. Apărarea lui Socrate în fața acestui tribunal este cea mai măreață mărturie a unui spirit mare despre o putere, care dirijează lumea și destinul oamenilor: despre *Logos*.

Probabil că acuzatorii au crezut că, prin acuzația lor, ei își vor realiza scopul; probabil că le-a trecut prin gînd presupunerea că Socrate nici nu va apare în fața judecătorilor, ci că el va urma exemplul de altădată al lui Anaxagora și Protagoras și prin fugă se va sustrage judecății, căci, după legile ateniene, Socrate avea posibilitatea să facă acest lucru și printr-o exilare de bunăvoie să se sustragă condamnării.

Dar Socrate apare în fața juraților cu intenția să soluționeze acest conflict. Astăzi noi nu cunoaștem precis cum s-a desfășurat procesul și nici, cuvînt cu cuvînt, cum s-a apărat Socrate în fața judecătorilor săi. Ceea ce știm despre acest proces, cunoaștem din relatările lui Platon și Xenofon. Din aceste relatări știm că, chiar de la începutul procesului, Socrate a avut o atitudine dîrză și demnă. Era obiceiul la grecii antici ca acuzații — mai ales aceia cărora li se aduceau acuzații grave —

236. Kinkel, *op. cit.*, p. 57.
237. Vezi: Diog. Laertius, 1, II, 40 și Platon, *Symposion*, 19 Bd.
238. Platon, *Apologie*, cap. 11.

să caute ca, prin rugăminţi şi plînsete, să înmoaie inima judecătorilor. Unii mergeau chiar atît de departe, încît aduceau în faţa judecătorilor şi copiii şi rudeniile lor, pentru ca tînguielile acestora să înduioşeze şi să influenţeze pe juraţi. Socrate refuză să facă acest lucru, nu din pricină că el ar fi ignorat pe judecătorii săi, ci pentru că el socotea că o asemenea purtare ar fi nedemnă pentru el şi oraşul său. Întreaga sa viaţă Socrate a pus-o în slujba adevărului şi a virtuţii, fără să-i pese de urmări şi acum, aproape de graniţa vieţii — el împlinise 70 de ani — să-şi părăsească postul său ? Socrate nu pretinde de la judecătorii săi îndurare, ci dreptate ! [239] Prietenii şi elevii lui i-au pregătit apărarea, pe care însă Socrate o refuză. La întrebarea dacă el şi-a pregătit apărarea, Socrate a răspuns : Cea mai bună apărare a mea, pe care o pot face, este aceea că eu n-am făcut în viaţa mea nimănui *ceva nedrept !* Dar prin această atitudine demnă şi dîrză Socrate a înfuriat pe judecătorii săi şi astfel el şi-a pecetluit soarta. El a fost condamnat la moarte, nu atît pentru că judecătorii l-ar fi găsit vinovat, cît mai ales pentru demnitatea şi dîrzenia cu care şi-a dovedit nevinovăţia. Căci înţeleptul a avut convingerea nestrămutată că el şi-ar distruge veşnica idee a existenţei sale dacă s-ar coborî să facă fapte ce i-ar terfeli demnitatea.

La proces acela care a susţinut mai întîi acuzarea a fost Meletos. În Apologia platonică Socrate îi răspunde acestuia aşa de logic încît îl împinge pe Meletos într-o înfundătură fără nădejde de ieşire. Este posibil că, dacă ar fi vorbit împotriva lui Socrate numai Meletos acesta să fi fost declarat nevinovat. Dar după acesta s-a ridicat şi a vorbit Anytos, un vorbitor de talent şi un politician de mîna întîi. Acesta a vorbit scurt, dar foarte elocvent, cerînd ca procesul să se termine cu condamnarea lui Socrate.

Socrate — aşa cum relatează Apologia platonică — a început să vorbească apărîndu-se, rar şi sigur, senin şi convingător, în tumultul şi tulburarea juraţilor. El îşi începe apărarea citînd afirmaţia Pythiei care l-a declarat a fi cel mai înţelept bărbat. În ceea ce priveşte acuzaţia care i se aducea, că el strică tineretul, Socrate aduce argumentul că, dacă el ar fi făcut un asemenea lucru, şi-ar fi făcut sieşi rău, ceea ce este o contrazicere, fiindcă numai oamenii răi fac rău omului. În acest caz, ar fi contribuit la propagarea răului prin înmulţirea oamenilor răi. Socrate însă numeşte tinerii, care au stat în jurul său şi dintre care nici unul nu s-a dovedit a fi rău. Pythia l-a numit cel mai înţelept dintre muritori şi această înţelepciune constă, zice Socrate, în examinarea sa pro-

239. Vezi : Platon, *Apologia* 34 B şi Kinkel, *op. cit.*, p. 59. Vezi : H. M. Frenkian, *De ce a fost condamnat Socrate*, în «Revista de filozofie», vol. XXI, nr. 3—4, iulie-decembrie, 1942.

prie și a altora ; în lămurirea problemelor adevăratei existări în comunitatea istorică a statului. Mereu și mereu accentuează Socrate că aceasta este menirea sa divină. Socrate îi lămurește pe atenieni adresîndu-se acestora : «Eu v-am ascultat, atenieni, în război pînă la moarte — așa că ar fi o trădare dacă eu aș părăsi — de frică — postul la care m-a așezat Zeul. Căci aceasta este menirea vieții mele, ca să-mi trăiesc viața în căutarea înțelepciunii și în autoexaminarea mea și a altora... Așa am procedat cu tineri și bătrîni, cu prieteni și cetățeni, cu străini și mai ales cu voi cetățeni, care-mi sînteți mai apropiați. Căci, să știți, că așa mi-a poruncit Divinitatea. Și eu cred că niciodată statului nu i s-a făcut un mai mare bine, ca acest serviciu, pe care eu îl fac Divinității» [240].

Iar cu privire la acuzația că el vrea să introducă un nou zeu, Socrate o combate prin aceea că el este departe de a nega glasul acelui «Daimonion» și că cine crede în demoni, trebuie să creadă și în zei, căci și acuzatorii săi recunosc că demonii sînt fiii zeilor. Sensul adînc al acestei afirmații este următorul : îndată ce eu sînt pe cale să fac ceva rău, mă avizează o voce divină ; acela pe care-l conduce prin viață glasul Divinității, cum ar putea să se îndoiască de existența acesteia ? [241]

În urma apărării sale se crede că Socrate a fost totuși declarat vinovat cu o majoritate de 60 de voturi. Acum urma, potrivit obiceiului la Atenieni, ca Socrate să-și aleagă pedeapsa, pe care o merită. Socrate s-a declarat gata să plătească o sumă de bani, deși el nu este vinovat, fiindcă el n-a făcut decît bine concetățenilor săi. La această propunere a lui Socrate judecătorii săi s-au înfuriat și l-au judecat din nou și l-au condamnat — învinuindu-l mai ales de asebie — cu o majoritate și mai mare de voturi (360) la moarte.

Acuzația de asebie era foarte frecventă în Grecia antică [242]. Ea era întrebuințată ca un mijloc prin care erau înlăturați potrivnicii politici. După cum am mai amintit, sofistul Protagoras, Anaxagora și alți filozofi antici au fost alungați din Atena fiind urmăriți pentru vina de asebie. Această armă a fost întrebuințată și împotriva lui Socrate. Acuzația a fost foarte iscusit formulată și Socrate a fost condamnat la moarte. În «Apologia» sa Platon ne istorisește că, la auzul sentinței, Socrate n-a fost deloc impresionat, ci a ținut să vorbească atît acelora care au votat împotriva lui, pentru condamnare, cît și acelora care au votat pentru achitarea lui. Judecătorilor săi Socrate le-a spus cu hotărîre că ei nu-și

240. Platon, *Apologia*, cap. 17, 30 A.
241. Zeller, *op. cit.*, 197 și p. 200—282.
242. Vezi : Platon, *Criton*. Deși ne surprinde aceasta la un popor care era așa de democrat și care permitea poeților, mai ales comicilor, să ironizeze pe zei. Totuși trebuie să avem în vedere faptul că toate acțiunile oficiale ale statului, cît și cele mai importante din viața privată, se începeau cu rugăciuni și jertfe. Socrate era învinuit că a fost împotriva acestor forme externe ale cultului.

vor atinge scopul, condamnîndu-l nevinovat la moarte, fiindcă el nu se teme de aceasta, ci o consideră a fi un bine [243].

După condamnare, Socrate este dus în închisoare. În drum spre aceasta, el întîlnește cîțiva dintre elevii săi, care erau deznădăjduiți de faptul că Socrate, maestrul lor iubit, a fost condamnat la moarte. «De ce plîngeți ?» — îi întrebă Socrate — «oare nu m-a condamnat la moarte natura în clipa în care m-am născut ?» Iar lui Apollodor, care nu putea înțelege ca Socrate să moară fiind complet nevinovat, Socrate i-a răspuns zîmbind : «Ai vrea să mor mai bine vinovat ?»

Platon, genialul elev al lui Socrate, nu ne-a transmis numai modul în care s-a desfășurat procesul acestuia, ci el ne mai relatează și felul în care și-a petrecut maestrul său iubit ultimele zile pînă în ceasul morții. Socrate a mai trăit în închisoare o lună. Aceasta din pricină că condamnarea lui Socrate a căzut tocmai în timpul sărbătoririi «Deliilor» și o lege interzicea ca în acest timp să fie executat vreun cetățean [244]. În timpul acesta Socrate a fost cercetat în închisoare de elevii și prietenii săi, care n-au lăsat nimic neîncercat, ca să-l salveze de la moarte. Criton a mers atît de departe, că a mituit pe păzitorii închisorii, așa că Socrate ar fi putut fugi. Un singur lucru n-a putut Criton să înduplece la acesta : caracterul moral și convingerea nestrămutată că, dacă el ar fugi din închisoare, ar da dreptate judecătorilor săi. Aici se vede nespus de clar, ceea ce am amintit și mai sus, că la Socrate viața și filozofia erau una, că, așadar, el filozofa trăind și trăia filozofînd. Căci deși Criton încearcă în toate chipurile să-l determine pe Socrate să fugă, acesta rămîne neînduplecat în convingerea sa, că *trebuie să respecte legile statului.* Ba ceva și mai mult. După relatările lui Platon, Socrate îl face atent pe Criton asupra faptului că, dacă el ar da urmare șoaptelor prietenilor și ar fugi, nu și-ar distruge el într-o clipă toată opera vieții sale ? Acuzatorii săi l-au învinuit că el strică tineretul și s-au gîndit, desigur, cînd i-au aruncat învinuirea aceasta, că a îndemnat tineretul la nesupunere față de legile statului. Dar el, Socrate, a preamărit mereu dreptatea și cunoașterea de sine ca fiind cele mai înalte virtuți și cum să nege aceste virtuți prin mituirea paznicilor și prin fugă ? Nu ar deveni el necredincios față de cel dintîi principiu al filozofiei sale, după care viața bună și dreaptă este mai valoroasă decît toate bunurile vieții ? Ca un ultim argument, pe care îl aduce Criton, este acela, că ce va crede posteritatea despre prietenii și elevii săi, care l-au lăsat să moară nevinovat. Răspunsul pe care-l dă Socrate la acest argument al lui Cri-

243. *Apologia,* 396 D.

244. Este vorba despre sărbătoarea în amintirea lui Teseu, care a mîntuit pe atenieni de tributul pe care trebuiau să-l plătească Minotaurului. Vezi : Romano Guardini, *Der Tod des Sokrates,* Hamburg, 1964 ; A. M. Frenkian, *op. cit.*

ton este de o măreție fără seamăn. El îi amintește lui Criton că și aici de mare importanță nu este părerea, ci știința, ceea ce înseamnă cunoașterea proprie de sine. Mulțimea se înșeală și merge pe căi greșite și de aceea părerea acesteia n-are nici o valoare. El, Socrate, a spus multe lucruri despre bine și despre dreptate și de aceea, prin faptul că rămîne credincios celor spuse, nu se teme de judecata celor neștiutori. Ceea ce îl interesează pe Socrate este grija de sufletul său, de nemurirea acestuia, pe care el nu vrea s-o piardă printr-o faptă nedreaptă, pe care ar săvîrși-o. Acesta este răspunsul pe care Socrate îl dă lui Criton. La temelia acestei concepții se găsește principiul înalt socratic după care *a suferi pe nedrept este mai bine decît a făptui răul.*

Ultimele zile pe care Socrate le-a petrecut în închisoare au fost închinate filozofiei. Problema în jurul căreia s-au învîrtit toate discuțiile filozofice în aceste zile a fost aceea a nemuririi sufletului. *Faidon,* genialul dialog platonic, ni-l prezintă pe Socrate în mijlocul elevilor săi, filozofînd pe această temă importantă. Concepția lui Socrate despre moarte urmează din convingerea că numai binele și dreptatea au valoare veșnică, că pentru om este greu, dacă nu chiar imposibil, să ajungă la un concept ultim despre un lucru. Dar pentru Socrate este sigură convingerea că dreptul nu poate să sufere o pagubă a sufletului [245].

Pentru Socrate moartea își pierde grozăvia, fiindcă, după afirmația lui [246], moartea este ori un somn fără vise, ori o nemurire individuală a sufletului. În oricare dintre aceste cazuri dreptului nu i se poate întîmpla nici «dincolo» nici un rău. Socrate vorbește, zice Apelt, «despre nemurirea sufletului într-o clipă, în care el se află în pragul veșniciei... vorbei trebuia să-i urmeze în curînd justificarea prin faptă»... Pentru Socrate suprema fericire se afla în cunoașterea de sine și, dacă el acceptă ideea nemuririi individuale, înseamnă că el va continua să caute adevărul și în viața de dincolo. Acolo, zice el, se va întîlni cu înțelepții tuturor veacurilor [247].

Rezistînd, prin mărimea sa morală, tuturor ispitelor vieții, Socrate rămîne credincios convingerii sale, că numai înțelepciunea este un bun, iar neștiința un rău [248]. De aceea numai concepțiile raționale sînt bune, cele rele sînt toate neraționale [249]. Socrate nu ascultă, din acest motiv, decît de porunca rațiunii, al cărui apologet a fost toată viața și primește

245. Platon, *Apologia,* 30 D și *Gorgias* 470 E. Este interesantă concepția pe care o reprezintă Hegel cu privire la procesul lui Socrate. Vezi Hegel, *op. cit.,* p. 419—422. Vezi : Joh. Gefeken, *Sokrate und das Christentum,* 1965.

246. Platon, *Apologia,* 40—41 D, 29 A.

247. Vezi splendida povestire «Umbrele» a lui Korolenko, în care scriitorul îl prezintă pe Socrate apărînd dreptul rațiunii în fața zeilor.

248. *Euthydemos* 281 E.

249. *Kriton* 47.

moartea senin și conștient, că prin aceasta împlinește fără nici un rest, destinul de a fi un înțelept. Dacă rațiunea formează caracterul omului, atunci el nu trebuie să se teamă nici de zei [250]. Tragica lui moarte este piatra de temelie a concepției sale, ce trebuie înțeleasă ca fiind așezată pe două idei mari : întîi că năzuința după lumina adevărului constituie partea nobilă și eternă a sufletului nostru și că nu există un *alt mod de a mărturisi adevărul, decît de a fi martor al adevărului.* Prin viața și existența proprie, el, care i-a învățat pe oameni cum să trăiască, pentru a merita numele de oameni, a știut să-i învețe și cum trebuie să moară, pentru a se împărtăși cu nardul veșniciei [251]. Felul în care a murit Socrate înseamnă sfîrșitul unui înțelept, care a avut presimțirea unui adevăr etern și anume că nu moartea este ceva rău, ci viața lipsită de o semnificație superioară și că această semnificație n-o poate înjosi nici o nedreptate, iar moartea pentru ea n-o poate decît înnobila.

b. **Socrate întemeietorul dialecticii.** Ca și sofiștii, Socrate se afla, ca să ne exprimăm așa, cu amîndouă picioarele pe temelia *luminismului,* căci nici el nu mai acceptă părerile tradiționale ale poporului, ci le supune mai întîi unei judecăți critice, fiindcă numai cunoașterea trebuie să devină principiul suprem al sufletului [252]. Socrate credea în rostul înalt al rațiunii umane, care, dacă formează destinul omului, atunci acesta își realizează înțelesul adînc al vieții. Desigur că aici nu este vorba despre o rațiune ce se pierde în reflexiuni teoretice, ci despre o rațiune practică, care se afirmă față de problematicul vieții, soluționîndu-l.

Din cele de mai sus se poate însă vedea, cu prisosință, că între filozofia lui Socrate și fanfaronadele sofiștilor exista totuși o deosebire fundamentală. Căci în timp ce sofiștii, pătrunși de un scepticism ucigător, relativizau și problematizau orice cunoaștere și orice moralitate, Socrate trăiește din convingerea nestrămutată că trebuie să existe un *adevăr absolut,* ce este independent atît de părerile inșilor cît și de părerile maselor de oameni. Față de relativismul sofiștilor, după care fiecăruia în fiecare moment îi este adevărat ceea ce i se pare, față de lipsa de convingere, ce nu se fundamentează pe argumente, ci caută să determine numai prin vorbe, Socrate este pătruns în întreaga lui ființă de adevărul că există un adevăr, care are valabilitate peste toate părerile, așadar o măsură după care trebuie judecată și examinată orice afirmație. Socrate crede în *valabilitatea adevărului* (ἀλήθεια) *și dreptul critic al acestuia.* Această convingere nu poate fi dovedită, din pricină că ea este condiția oricărei argumentări. Cel care nu o are, în acesta poate fi nu-

250. Korolenko, *op. cit.*
251. Schleiermacher, *op. cit.*, p. 39.
252. *Protagoras* 352 B.

mai trezită, întrucît acesta învață să reflecteze asupra sa însuși. Socrate nu vrea să-i deprindă, pe aceia cu care discută, decît la această autocunoaștere. Luminismul i-a dus pe greci la lipsa de măsură; ceea ce căuta Socrate era adevărul ca o măsură, căreia trebuie să i se supună toți indivizii [253]. Acest adevăr era «Logosul», care se află în adîncurile rațiunii umane, în om și de aceea el nu poate fi descoperit decît prin reflexiunea proprie a gîndirii, așadar prin cunoașterea rațională. Legile gîndirii și cu acestea condițiile oricărei cunoașteri raționale se află în rațiune. Socrate descoperă astfel în legile rațiunii umane o lume nouă, ce se află în afara percepției senzoriale și a părerilor individuale. Cu această descoperire Socrate depășește senzualismul și relativismul sofiștilor și fundamentează, pentru prima oară în istoria gîndirii omenești, «știința», ceea ce înseamnă cunoașterea fundamentată pe legile rațiunii. Istoricii filozofiei antice grecești sînt de acord, cînd susțin că Socrate este cel dintîi filozof, care face conștient deosebirea clară între «știință» (ἐπιστήμη) — cunoaștere fundamentată — și «părere» (δοξα). Știința adevărată este numai știința noțională, noțiunea fiind fundamentul științei sau, cu alte cuvinte, norma ce împrumută cunoașterii general-valabilitate, ce deși se află în fiecare individ este totuși independentă față de acesta.

Dar noțiunile științifice trebuiau să fie descoperite, fiindcă Socrate nu pretinde — cum făceau sofiștii — că el ar fi în posesia adevărului ultim, ci el este în continua căutare a acestuia. În clipa în care el descoperă o noțiune, aceasta îi pune îndată alte probleme, descoperirea altor noțiuni, așa că el trebuie să fie mereu în căutarea adevărului. Socrate a presimțit, ceea ce va exprima clar, două milenii mai tîrziu, Kant și anume că știința este «o eternă problemă» (eine ewige Aufgabe), ca și viața, dealtfel. De aceea socotim că Schleiermacher are perfectă dreptate, cînd afirmă că meritul lui Socrate este că el a descoperit conceptul «științei», al unei științe ce este departe de a fi savantlîc, ci se găsește în cea mai strînsă legătură cu viața și realitatea omului [254]. Același lucru îl afirmă și Aristotel, cînd vorbește despre Socrate. Căci, dacă înțelegem sensul adevărat al conceptului «filozof», atunci acesta este un om care caută să se lămurească pe sine și pe semenii săi cu privire la relația dintre gîndire și activitate și, din acest punct de vedere, nu este deloc îndrăznet a afirma că Socrate este cel dintîi care merită numele de filozof. De aceea și metoda și forma în care filozofează Socrate este

253. Vezi: W. Windelband, *Präludien.* Tübingen, 1915, p. 66. Credința în puterea măsurii este caracteristică spiritului antic grecesc. La Socrate se pot descoperi și trăsături ce nu cadrau cu acest spirit. Vezi: Zeller, *op. cit.*, p. 70—73. De ex.: felul în care se îmbrăca Socrate.

254. Schleiermacher, *Über den Wert des Sokrates als Philosophen,* 1814.

cu totul alta decît a sofiștilor. Aceștia din urmă impuneau ideile lor cu o siguranță apodictică, fiindcă acestora le lipsea smerenia și «seriozitatea erosului filozofic», în timp ce Socrate nu voia decît să fie un căutător al adevărului și un trezitor al omului din somnolența neștiinței, pentru ca acesta să descopere adevărul în adîncurile ființei sale proprii. Destinul filozofului veritabil acesta este : de a fi trezitorul sufletului uman din somnolența în care l-a scufundat viața cotidiană și haosul părerilor și a-l face astfel să ajungă la adevărul, ce este imanent rațiunii umane. Salvarea sufletului din *neadevăr, în adevăr, din haos în cosmos,* este marea chemare a filozofului. Din acest motiv Platon îl consideră pe Socrate a fi cel mai genial deșteptător al omenirii la lumina adevărului și aceasta pe bună dreptate, căci lui Socrate i-a fost hărăzit darul de a deveni imaginea eternă a filozofului, ca deșteptător al altora la conștiința înțelepciunii.

Dintr-o falsă interpretare a spusei lui Aristotel că Socrate a descoperit două lucruri : metoda inductivă și determinarea noțională a generalului (τούς ἐπακτικούς λόγους καὶ τὸ ὁρίξεσιθαι καθόλου), Nietzsche îl acuză pe Socrate că ar fi devalorizat instinctul dintr-o tendință bolnăvicioasă a acestuia de a evidenția importanța logicului și a puterii raționale a omului. Aceasta este presupusa mare meteahnă pe care Nietzsche o descoperă la Socrate [255].

Aceasta este însă o învinuire gratuită, fiindcă Socrate nu neagă importanța instinctului și nici nu face distincția între instinct și gîndirea logică, cum crede Nietzsche, ci el face distincția între știință și neștiință, între nebunie și înțelepciune. El combate pe oamenii politici, fiindcă ei nu sînt înțelepți și deci nu au instinctul corect al politicii. Socrate acceptă arta și literatura timpului său, dar el combate pe poeții care se cred atotștiutori. El discuta cu meseriașii care erau calificați în meseria lor, dar combătea credința acestora, după care ei credeau că ar fi înțelepți și în celelalte lucruri importante, cum ar fi guvernarea, facerea legilor, educația etc. Socrate nu condamnă instinctul, ci spoiala culturală a timpului său.

Pătruns de chemarea înaltă a filozofului, Socrate se adresează tuturor : atît profanilor cît și sofiștilor, oamenilor politici și artiștilor, pantofarilor și altor meseriași, dar mai ales tineretului. Mereu prin piețele publice, pe străzi, prin gimnazii și ateliere, el ținea calea oamenilor și-i provoca la discuție. Discuția lua forma dialogului (διαλεγόμενος), prin care Socrate căuta să trezească pe oameni la conștiința adevărului [256]. Ge-

255. Kurt Hildebrandt, *Nietsche Wetkampf mit Sokrate und Plato,* 1922. Nietsche este reprezentantul așa-zisei filozofii a vieții, care absolutizează instinctul vieții.

256. De aceea Socrate a numit metoda sa «maeutică», căci, zicea, zîmbind, că a învățat de la mama sa arta obstetricală, pentru a ajuta la nașterea adevărului.

niala artă a lui Platon ne-a redat această metodă socratică — pe care Platon o numește «dialectică» — într-un chip neasemuit de intuitiv. După acesta, metoda lui Socrate avea două părți : una negativă și alta pozitivă [257]. Mai întîi Socrate se ținea cu părerea lui pe lîngă părerea interlocutorului său și se preface că este neștiutor, lăsîndu-se să fie învățat. Apoi el începe să pună acestuia întrebări și, prin concluziile pe care le trage din răspunsurile primite, îl silește să recunoască că, în problema respectivă, el știe «că nu știe nimic». Socrate nu voia să înduplece prin vorbe, ci să convingă prin argumente și de aceea el trebuia să conducă pe cei care erau așa de convinși într-un chip fals despre știința lor, prin drumul neștiinței. Socrate era convins că condiția esențială a progresului în știință este *smerenia*. De aceea partea aceasta a metodei socratice se numea destructivă, iar mijlocul prin care el căuta s-o realizeze «ironia». Apoi Socrate silea, prin întrebări măiestrite, pe interlocutorul său să găsească singur ceea ce era căutat, fiindcă doi găsesc mai mult și mai sigur decît unul singur. În felul acesta Socrate trezește activitatea proprie a interlocutorului său și-l conduce, prin inducție, la cunoașterea întemeiată pe noțiune [258]. Pe drumul inducției Socrate ajunge la definiție ce reprezintă adevărul.

Cine studiază și adîncește metoda socratică ajunge la concluzia că Socrate progresează mai întotdeauna numai pînă la definiție noțională, ce este de fapt o indicație spre alte definiții și de aceea aproape toate dialogurile platonice în care Socrate este vorbitorul principal, se termină printr-o întrebare. În decursul discuției Socrate ajunge să formuleze definiții reale și dacă el pune în discuție iarăși aceste definiții, o face numai pentru a-i dovedi interlocutorului său că toată știința umană este numai o frîntură. Și apoi prin aceasta Socrate — ca și Kant mai tîrziu — caută să învețe pe oameni să filozofeze și nu filozofie, ceea ce înseamnă să le indice drumul corect pe care se ajunge la adevăr.

Prin această metodă Socrate voia să împinteneze spiritul la activitate proprie, la o cunoaștere veritabilă și la autocunoaștere. Pentru el știința nu era ceva dat, ci ceva veșnic problematic, ceva «Aufgegebenes», cum se va exprima Kant. Numai prin autocunoaștere omul poate — după Socrate — face dovada că are spirit. Căci spiritul înseamnă reflexiune asupra sa însuși sau autocunoaștere. De aceea autocunoașterea și cu a fi persoană spirituală este unul și același lucru. Iar dacă urmărim ideile socratice, expuse în dialogurile platonice, ajungem la concluzia că această «autocunoaștere» este «autodeterminare». În fiecare om — crede Socrate — se află determinarea sa originară și dacă viața acestuia

257. Socrate întrebuințează și argumentul «ad absurdum». Vezi Platon, *Statul*, *Fedru*, *Protagoras* și *Gorgias*.

258. Socrate e descoperitorul noțiunii.

se desfăşoară într-un mod corect, dacă omul este conştient de această determinare originară, atunci el ajunge la maturitate sau la o formă. Desăvîrşirea nu vine însă de la sine, ea nu cade din cer, ci ea pretinde încordarea tuturor puterilor, a tuturor năzuinţelor şi dăruirea întregii fiinţe în slujba realizării ideii sale, ceea ce înseamnă o neostenită cunoaştere de sine, ce trebuie să ducă la autoeducaţie. Drumul ce duce la aceasta înseamnă muncă, suferinţă şi o continuă autodepăşire. El duce uneori prin înfrîngeri la victorie. Pentru Socrate scopul cel mai înalt al omului este : a rămînea cu fiinţa sa originară şi prieten cu destinul său, ceea ce înseamnă că omul trebuie să se cunoască pe sine însuşi, pentru a deveni *ceea ce trebuie să fie.*

c. **Socrate întemeietorul eticii.** Arta dialecticii socratice nu era un joc cu cuvintele şi cu întrebările pe care el le punea acelora cu care discuta. Dialectica socratică urmărea un scop, către care duceau toate cărările : soluţionarea unor probleme fundamentale ale moralităţii. Dialectica socratică este numai o pregătire înspre etica sa. Năzuinţa care-l mişcă pe Socrate este ca să salveze comunitatea morală a poporului său, aşa de greu ameninţată de subiectivismul şi relativismul etic al sofiştilor. De aceea el credea că nu poate face acest lucru mai bine, decît încercînd să fundamenteze etica pe temeiuri ştiinţifice, aşadar să întemeieze o etică independentă de tradiţia mitică şi de religia antropomorfică a poporului grec [259]. Căci şi în această privinţă Socrate era încălzit de credinţa mare că există o etică absolută, sau, cu alte cuvinte, că există un Bine absolut şi un rău şi că de aceea existenţa omenească se află aruncată între aceste două posibilităţi : de a dura în adevăr, ori de a dispare în haosul răului. Dacă omul ascultă de glasul raţiunii (λόγος) el îşi fundamentează existenţa pe temeiurile binelui, iar dacă ignoră acest glas, el se năruieşte sub puterile haosului. În felul acesta Socrate devine întemeietorul unei etici autonome, care este fundamentată pe raţiune. Ideii sofiste, exprimată de un poet tragic, «că ce este răul dacă cel care l-a făptuit nu i se pare că a făcut rău», Socrate îi opune credinţa că natura morală a omului este ceva ce are în toţi oamenii un temei şi că, de aceea, conceptele morale, singurele care pot forma temelia unei vieţi morale, se află în toţi oamenii în acelaşi fel ascunse, ceea ce înseamnă că există un criteriu general-valabil sau un principiu obiectiv, a ceea ce este bine şi ceea ce este rău. Afirmaţiei sofiste, după care omul ar fi «măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sînt, să fie şi a celor ce nu sînt, să nu fie», Socrate îi opune convingerea nestră-

259. Gîndul cel mare al lui Socrate era transformarea vieţii morale prin ştiinţă. Vezi : Zeller, *op. cit.*, p. 112. De aceea pentru Socrate ştiinţa era o necesitate morală şi o putere etică : ea era o virtute. Zeller, *op. cit.*, 185—186.

mutată că există în *genul uman* — şi numai de aceea şi în fiecare om — aceeaşi lege morală absolută, care, dacă omul a descoperit-o, îi spune acestuia cu certitudine ce este bine şi ce este rău. Socrate face distincţia între două feluri de «ştiinţe», un fel cuprinde principiile raţiunii practice, iar alta principiile raţiunii teoretice. Cea dintîi conţine convingerile morale fundamentale şi apriorice — că există un bine şi un rău obiectiv, că omul trebuie să facă binele şi să nu facă răul în nici o împrejurare [260]. Conţinutul unor asemenea principii apriorice fundamentale Socrate îl cunoaşte cu o certitudine absolută şi aceasta pe temeiul conştiinţei sale morale nemijlocite [261]. Pentru el este aprioric absolut sigur că făptuitorul răului trebuie să fie pedepsit [262]. Este aceasta o concepţie care demonstrează faptul că, pentru Socrate, nu există nici o îndoială cu privire la existenţa unui bine şi rău absolut, un drept şi o nedreptate absolută. Ba ceva şi mai mult, această concepţie cuprinde totodată şi recunoaşterea necondiţionată a legii morale, ce se află independentă şi deasupra indivizilor, cît şi convingerea sa apropiată absolută că omul trebuie să se supună acestei legi. Dimpotrivă celălalt fel de ştiinţă — aşadar în ce constă binele într-un anumit caz particular — poate fi cîştigat numai pe un drum dialectic şi aceasta numai de către acela care posedă înţelepciunea raţiunii practice. Socrate este conştient de eterna problematică a ştiinţei noastre. De aceea el recunoaşte că nu se află în posesia acestei ştiinţe (teoretice), dar aceasta sigur nu fiindcă el ar pune la îndoială de a o cîştiga, ci fiindcă el se află încă pe drumul ce duce la o asemenea ştiinţă. Socrate o caută cu asiduitate, pentru că el are certitudinea că o va şi găsi. O parte din aceasta a şi găsit-o.

Din această conştiinţă morală nemijlocită a lui Socrate, acesta deduce şi conceptul *datoriei morale*. Acest concept se găseşte lămurit în relatările lui Platon din «Apologie», în legătură cu exemplul tînărului Achile, care se află pus în alternativa de a trăi o viaţă lungă, dar lipsită de orice glorie, sau de a accepta o moarte timpurie, pentru apărarea onoarei şi a datoriei. Socrate este cel dintîi filozof care are conştiinţa unui «imperativ categoric», conceptul datoriei morale în înţelesul cel mai înalt al acestuia. De aceea putem spune că, aşa cum marii ionieni, Anaximandru şi Heraclit, au descoperit legile naturii — ce stăpînesc macrocosmosul — tot asemenea şi atenianul Socrate a descoperit legea morală în propriul său suflet, ca o putere de care omul trebuie să asculte, fără să privească la stînga şi la dreapta şi fără să se sinchisească de urmări, chiar dacă ar fi şi moartea, dacă el nu vrea să devină

260. Vezi: Platon, *Kriton* 48 E; *Apologia* 29 B; *Euthyphron* 8 B.
261. Socrate este descoperitorul conştiinţei morale.
262. *Euthyphron* 8 B.

un mizerabil. Această lege morală pretinde ca în toate situațiile vieții omul să asculte de glasul rațiunii, de glasul Logosului [263]. Sau, în altă parte și în legătură cu aceeași idee, Socrate numește această lege morală a rațiunii — după cum am amintit — și (δαιμόνιον) — «Daimonion» [264]. Prin reflexiunea gîndirii omul descoperă în sine ceva care se află deasupra sa. În clipa în care noi ne adîncim în străfundurile ființei noastre descoperim «ceva» — conștiința morală — de care trebuie să ne simțim dependenți. De acea Socrate numește acest ceva «Daimonion». Este pentru el ceva de natură divină, așa că maxima «cunoaște-te pe tine însuți» are la Socrate înțelesul de «cunoaște divinul, Logosul din tine!»

Cine urmează vocea acestui Logos, acela trăiește virtuos. Căci virtutea (ἀρετή) se fundamentează pe o știință, ceea ce înseamnă pe o concepție corectă, iar originea răutății se află în „ἀμαθία", în lipsa unei concepții corecte, din care cauză omul valorifică lucrurile fals. Căci, zice Socrate, nimeni nu alege răul știind; nimeni nu alege știind ceea ce-i face rău [265]. Căci cine are o înțelegere corectă, acesta și acționează corect. Și dacă binele (ἀγαθόν) este folositor omului, atunci omul va alege singur binele, ceea ce are ca urmare că viața morală duce la fericire (εὐδαιμονία); omul bun cu adevărat este cu adevărat fericit.

Socrate este convins că virtutea este cunoaștere. El apără această concepție față de sofiști [266]. Dar el știe tot așa de sigur că virtutea nu este ceva ceea ce poate fi învățat, așa cum se învață de ex. cunoștințele de matematică sau fizică [267]. La prima vedere s-ar părea că aici Socrate se contrazice, fiindcă el pretinde că virtutea este știință și totuși aceasta nu poate fi învățată. Dar contrazicerea se lămurește în clipa în care înțelegem că Socrate neagă că omul poate să ajungă la adevărul absolut. Ceea ce omul poate să ajungă este numai ca el să năzuiască mereu la cunoașterea virtuții și după aceea să urmeze înțelegerea cea mai bună. Căci sfîrșitul tuturor acțiunilor trebuie să fie binele [268]. Problema se clarifică și mai mult dacă ne gîndim că Socrate identifică virtutea cu binele și frumosul (καλόν) și că el reprezintă ideea unității tuturor virtuților. Întregul dialog platonic «Protagora»

263. Platon, *Criton*, p. 46 B.

264. La grecii antici, «demon»-ul semnifica divinitatea în influența acesteia asupra omului. Vezi lămuriri nespus de interesante cu privire la «Daimonion» la Zeller, *op. cit.*, p. 74—91.

265. Vezi: *Protagoras*, 345 E.; 452 B-C; *Gorgias*, 509 E, 488 A. Vezi: W. Sauer, *Das Daimonion des Sokrates und seine Deutungen*, 1883.

266. Vezi: *Protagoras*, 361.

267. *Protagoras*, 319 A—320 B.

268. Față de etica timpului său, ce-și avea originea în obișnuință, Socrate caută să deprindă pe om ca, printr-o știință clară, să descopere normele acțiunilor sale. De aceea, acolo unde lipsește știința, lipsește și virtutea. Vezi: Zeller, *op. cit.*, p. 142.

era închinat problemei învățăturii și a unității virtuții. Protagora pretinde că virtutea este ceva ce poate fi învățat și că ar exista mai multe virtuți. Socrate reprezintă tocmai punctul de vedere contrar și combate teza lui Protagora : există numai o singură virtute și aceasta nu poate fi învățată. Platon a exprimat mai tîrziu mai clar și mai corect această teză zicînd : nu există decît un Bine și acest Bine este o Idee eternă, o temă nemărginită, despre care în lume nu pot apărea decît numai copii nedesăvîrșite, așadar sub forma idealurilor.

Este adevărat că despre concepția lui Socrate cu privire la virtute Xenofon și Platon nu sînt de acord. Xenofon reprezintă ideea că pentru Socrate virtutea era identică cu utilul (ὠφέλιμον, χρήσιμον), Platon dimpotrivă, afirmă că numai Binele are ca urmare utilul [269]. Și aceasta pe bună dreptate, căci în clipa în care Socrate dezvoltă ideea unității virtuților, el reduce aceste virtuți la virtutea chibzuinței și a stăpînirii de sine. În dialogul platonic «Charmides» discuția se învîrte în jurul conceptului «σωφροσύνη» (stăpînirea de sine), iar în alte dialoguri se face vădită tendința ca virtutea să fie redusă la chibzuință și înțelegere (φρόνησις). Chibzuința și stăpînirea de sine sînt considerate de Socrate ca fiind identice cu dreptatea. În «Protagora» Socrate este de părere că înțelepciunea și cunoașterea sînt cele mai puternice dintre lucrurile omenești. Iar dacă virtutea constă în cunoaștere, este sigur că ea nu poate fi identică cu ceea ce este folositor, cu plăcerea senzorială sau cu ceea ce este plăcut, ci ea se vădește tocmai în stăpînirea instinctelor animalice, pentru ca omul să devină o ființă armonică.

Deci atitudinea lui Socrate față de această problemă are o însemnătate epocală în istoria gîndirii antice grecești, căci tocmai în aceasta Socrate apare ca revalorizator al tuturor valorilor tradiționale : frumusețea, bogăția, puterea și gloria, forța fizică și plăcerile senzoriale — lucruri ce erau cele mai de rîvnit pentru grecul antic — nu mai au nici o valoare față de valoarea sufletului omenesc. Socrate a recunoscut cel dintîi valoarea de neegalat a sufletului față de bunurile acestei lumi. De aceea grija pentru salvarea sufletului omului este problema centrală a eticii socratice. Acesta este și motivul pentru care Socrate acordă o importanță capitală educației, fiindcă educația nu este altceva decît un «tratament conștient» în vederea unui scop al sufletului (θεραπει τῆς ψυχῆς). Pentru Socrate întreaga viață a omului devine o temă mare morală, omul trebuind să-și dăltuiască sufletul în fiecare clipă, pentru a putea ca să realizeze numai binele. Bunuri reale și răuri reale sînt numai cele sufletești ; moartea, exilul, boala și altele nu sînt un rău real, fiindcă ele nu pot atinge sufletul ; o mare pagubă este numai pier-

269. *Gorgias*, 478 B.

derea sau lipsa ştiinţei, din pricină că numai aceasta este temeiul virtuţii [270].

d. **Concepţia socratică despre stat.** În legătură cu concepţia socratică despre adevărata valoare a existenţei umane, ce face dependentă adevărata fericire a individului numai de formarea conştientă a vieţii interioare personale, se pune o problemă importantă : care este raportul individului cu comunitatea în care el trăieşte ? Cum concepe Socrate raportul dintre individ şi comunitate, individ şi stat ? Răspunsul pe care Socrate îl dă acestei întrebări se dovedeşte a fi — spre deosebire de acela al sofiştilor, care trăiau ca străini în Atena — răspunsul unui cetăţean, care era adînc înrădăcinat în fiinţa şi viaţa poporului său. Pentru Socrate atenianul, statul, comunitatea poporului, patria nu erau numai mărimi date, ci unitatea bunurilor şi a valorilor celor mai înalte, cu care Socrate se simţea legat nespus de intim şi faţă de care el se simţea răspunzător. De aceea el reprezenta concepţia că omul trebuie să se supună legilor statului mai mult decît chiar poruncilor părinţilor. Această convingere adîncă el n-a realizat-o numai ca cetăţean şi soldat, ci chiar şi atunci cînd a fost condamnat pe nedrept şi cînd a refuzat să se salveze fugind. «Polis»-ul era pentru Socrate garantul legităţii tuturor faptelor. El este principiul care obligă pe toţi indivizii ; ba chiar principiul care normează şi determină valoarea tuturor indivizilor şi al lor «ἀρετή». Pentru secolul al V-lea î.Hr., «ἀρετή» însemna nu numai o calitate imanentă, ci şi de o valoare etică-politică a omului, ce nu este determinată de conştiinţa individuală, ci numai de către comunitatea pentru care omul se poate dovedi ca fiind valoros prin calităţile sale morale şi cetăţeneşti. Cetăţeanul autentic slujeşte întreaga sa viaţă patria şi aceasta după aptitudinile sale personale. Statul şi individul aparţin indisolubil laolaltă. Socrate atenianul este conştient că binele sau mizeria insului depinde de statul în care acesta trăieşte, că individul nu-şi poate realiza fericirea sa decît în acord cu binele comunităţii şi de aceea cine voieşte să realizeze adevărata virtute trebuie să lupte pentru binele comunităţii.

Tucydide a descris într-un chip magistral urmările pe care le are nesocotirea principiului «Polis»-ului, a statului şi a comunităţii. Nesocotirea acestuia duce şi la nesocotirea virtuţii. Una dintre cauzele ce au dus la nesocotirea Polis-ului a fost — după cum am arătat — influenţa nefastă a sofiştilor. Concepţia destructivă a acestora lăsa să se înţeleagă că legile «Polis»-ului nu au o valabilitate generală, că această valabili-

270. Din acest punct de vedere defineşte Socrate virtutea : Pios este acela care ştie ce este drept în faţa zeilor ; drept este acela care ştie ce este drept în faţa oamenilor ; viteaz e acela care domină primejdiile, înţelept e cel care face binele. Vezi : Zeller, *op. cit.*, p. 145.

tate depinde de părerile indivizilor sau ale anumitor grupe sau partide. Dacă această concepție sofistă ar fi reușit să se impună, comunitatea de viață a poporului grec era pierdută. De aceea, Socrate sesizează pericolul și cu toată personalitatea sa uriașă, se opune sofiștilor, pentru a salva, chiar cu prețul existenței sale, adevărul «Polis»-ului și existența poporului grec.

Văzut în această lumină, Socrate este departe de a fi un individualist, care ar apăra numai norma conștiinței individuale și ar propovedui numai «Evanghelia» personalității morale libere, cum îl socotesc unii istorici moderni ai filozofiei. Dar Socrate, zice Zeller, este străin de orice apatie și cosmopolitism, căci el, deși accentuează adîncirea subiectului în sine însuși, totuși caută un adevăr general-valabil, pe care-l întruchipează și statul [271]. Așa se face că Socrate consideră existența sa ca fiind legată indestructibil de aceea a statului. Convingerea aceasta adîncă l-a făcut pe acesta să primească chiar moartea pentru a dovedi că insul și comunitatea poporului aparțin indisolubil laolaltă.

Poziția lui Socrate față de comunitatea statală este determinată de un punct de vedere moral superior față de al contemporanilor săi. Statul atenian se găsea în acea epocă într-o vădită decandență și amenința ca democrația să se transforme în oclocrație [272]. De aceea Socrate se vede silit să combată cu toată tăria o asemenea tendință și să militeze pentru o formă de guvernare în care ajung la conducere numai cei pregătiți, cei care posedă știința necesară conducerii statului, așadar, aceia care și-au legat existența de temeiurile Logosului. Temeiurile vieții comunității trebuie să le constituie, deci, același Logos etern, ca o putere ce singură poate salva de la scufundarea în haos a existenței omenești, pentru a o lega pe aceasta de ordinile adevărate ale vieții. De aceea, credincios convingerii sale, Socrate afirmă hotărît că orice poziție politică în stat trebuie să fie fundamentată pe știință : nu simpla posesiune a puterii, nici întîmplarea, nici alegerea, ci numai știința îl face pe conducătorul politic autentic.

e. **Socrate și religia.** În istoria filozofiei Socrate este considerat a fi rationalist. Dar acest lucru nu este adevărat decît în parte, dacă ținem seama de ceea ce am spus despre etica și politica socratică. Că Socrate nu este un raționalist se poate vedea din concepția acestuia despre religie. Căci pentru acesta etica este strîns înrudită cu religia. Socrate a fost o natură profund religioasă, caracteristică ce îl deosebește și

271. Vezi : Zeller, *op. cit.*, p. 167.

272. Termen întrebuințat de Aristotel, pentru forma de guvernămînt în care conduc statul massa celor neștiutori.

în această privinţă de sofişti, care, după cum am amintit, erau îmbibaţi de scepticism. Pentru Socrate Zeii statului atenian erau nişte puteri vii, a căror importanţă pentru viaţa poporului el n-a pus-o la îndoială. El a crezut chiar şi în preziceri şi oracole, pe care le considera, ca dealtfel şi contemporanii săi, a fi indicaţii divine, cărora el le da ascultare cu inima plină de pioşenie. Dar cu toate acestea, Socrate rămîne mereu filozoful care caută neîncetat după temeiuri raţionale şi în chestiunile religioase. Oracolele şi prezicerile au o însemnătate numai în chestiunile ce depăşesc puterea de înţelegere a omului. Dimpotrivă, ceea ce mintea omenească poată să înţeleagă nu intră în domeniul acestei mantici. Cu aceasta filozoful reduce importanţa prezicerilor şi a oracolelor la minimum.

Socrate are însă credinţa nestrămutată că Divinul, Logosul se revelează în sufletul şi conştiinţa morală a omului. Am văzut, în alt loc, că Socrate vorbeşte despre o voce divină (δαιμόνιον), care se revelează în sufletul omului. Este aceasta vocea Divinului, care-l opreşte pe om să facă astfel de fapte care-i primejduiesc sufletul. Iar în *Apologia* am arătat că Socrate îşi sprijină apărarea sa împotriva acelora care-l acuzau de asebie, pe faptul că el crede în demoni şi că demonii sînt făpturi ale Divinităţii (ὁ θεός, Mem. IV, 3, 12) şi că, deci, cine crede în demoni crede şi în zei. Dar în acelaşi timp Socrate vorbeşte şi despre o singură Divinitate[273], ceea ce înseamnă că el a depăşit totuşi politeismul antropomorf al concetăţenilor săi, pe care el nu-l mai acceptă din motive morale. Totuşi filozoful nu se atinge de formele mai înalte ale religiozităţii poporului. Se poate spune însă cu siguranţă că la Socrate este vorba de convingerea nestrămutată că în lume domneşte o Raţiune mai înaltă şi că raţiunea omenească este o parte din această Raţiune universală, care este temelia ordinei morale a lumii şi a existenţei adevărate a omului. Socrate reprezintă aşadar concepţia că procesul lumii şi al vieţii omeneşti are în ultimă analiză un adînc sens moral. «Mie, zice Socrate, nu-mi pot face rău nici Meletos şi nici Anytos. Ei nu sînt în stare să facă aceasta. Căci eu nu pot să cred că se află în sensul unei ordini morale universale (θεμιτὸν εἶναι), ca omul mai bun să sufere din partea celui mai rău». «Omului bun nu i se întîmplă nici un rău nici în viaţă şi nici după moarte şi persoana sa n-o uită zeii». Ideile acestea trădează convingerea că totul ceea ce se întîmplă în lume este dirijat de o putere divină şi această putere Socrate o identifică cu Binele, Adevărul şi Frumosul în sine. Numai aşa se poate înţelege că înţeleptul

273. Vezi: *Apologia*, 35 D; *Gorgias*, 507 E; *Hippias*, 286. Iată de ce zugravii bisericilor noastre îl pictează fie în afară pe zidurile bisericilor, fie pe partea dinspre altar a iconostasului. Vezi iconostasul din Catedrala patriarhiei din Bucureşti. Socrate se află în mare cinste la Sfinţii Părinţi. Vezi A. Kararman, *Die Kirchenväter*, Freiburg, 1966.

crede în bunătatea originară a naturii omenești, cel puțin în sensul că toți oamenii au menirea să reveleze natura și ființa lor originară divină. De aceea și repetata lui afirmație că scopul suprem al tuturor faptelor omului trebuie să fie realizarea binelui [274]. Este sigur că aici e vorba despre o idee monoteistă, care poate fi redusă la panteismul [275] eleaților cît și la Divinitatea transcendentă a lui Platon. Divinitatea despre care vorbește Socrate și care guvernează lumea (φρόνησις) este numai o expresie a filozofului după care existența în sine este adevărată, morală și frumoasă [276]. Divinitatea aceasta este identică la Socrate cu «Providența» ; o Providență care nu este independentă de voința omului, dar nici nu înlătură libertatea de voință a acestuia. Voința numai nu poate să ajungă pînă la această Providență. Din acest motiv Socrate admite și semne ale acestei Providențe, care nu pot fi însă înțelese și interpretate decît de un spirit profund moral. Felul în care el privește aceste semne, lasă să se înțeleagă că omul trebuie să se hotărască în toate împrejurările vieții, ca un spirit liber, și din credința că numai ceea ce este moral are valoare veșnică.

Viziunea filozofică socratică este sintetizată oarecum într-un loc din dialogul platonic «Alcibiade» [277], unde sufletul omului este considerat a fi esența omului. Sufletul își are ființa sa în virtutea ce se fundamentează pe cunoașterea de sine. Socrate nu voia altceva decît să se cunoască pe sine și să deprindă și pe alții să facă acest lucru, așadar să filozofeze, căci pentru acest înțelept nu există decît o singură viață trăită cu sens : *este viața în filozofie*. Fără filozofie, așadar fără cunoașterea adevărului, ce este imanent rațiunii umane, nimeni nu poate deveni nici bun și nici fericit. Dreptatea și cunoașterea de sine sînt începutul și sfîrșitul gîndirii și al acțiunilor omului moral.

Ca o concluzie putem spune că pentru Socrate religia mitică și antropomorfică a poporului grec nu mai are valabilitate, el este monoteist. Acesta și este motivul pentru care unii dintre Părinții Bisericii îl numesc pe Socrate creștin, iar zugravii bisericilor noastre îl zugrăvesc pe zidurile externe ale lăcașurilor sfinte, ca unul care s-a ridicat cu gîndirea lui pînă la marginile creștinismului.

f. **Importanța filozofiei socratice**. Care a fost influența pe care a exercitat-o filozofia lui Socrate în istoria gîndirii omenești ? În ce constă importanța acesteia ? Din cauza izvoarelor puține pe care le

274. Vezi : *Gorgias*, 199 E.

275. Panteismul este acea concepție filozofică ce identifică natura, universul, cu Dumnezeu. Dumnezeu e pentru panteiști esența universului. Definiția clasică a panteismului se află la Spinoza, la care se găsește egalitatea : Deus sive natura (Dumnezeu = natura). Termenul a fost pus în circulație de J. Toland în «*Pantheistikon*» 1705.

276. Vezi Kinkel, *op. cit.*, p. 80.

277. I 130 D. Dialogul acesta e considerat a fi neautentic.

avem despre Socrate este evident că ceea ce am spus aici despre acesta, nu putem considera a fi ceva desăvîrşit. Totuşi, credem că, prin cele spuse, am reuşit să conturăm profilul filozofic al acestui înţelept antic, care a avut o însemnătate epocală pentru evoluţia gîndirii antice greceşti. Aceasta mai întîi din motivul că — spre deosebire de sofişti — Socrate îşi concentrează gîndirea asupra unei singure teme mari : asupra fundamentării ştiinţifice a eticii şi trezirea principiilor acesteia în sufletul concetăţenilor săi prin răscolitoarea lui metodă maeutică. În felul arătat de noi mai sus, Socrate a eliberat etica de credinţele antropomorfice ale poporului şi a aşezat-o pe fundamentele temeinice ale Logosului, aşadar pe temeiul aceloraşi legi imuabile, ce se găsesc în raţiunea tuturor oamenilor. Am putea spune că Logosul acesta a fost întrupat aevea în personalitatea uriaşă a acestui înţelept, care a reuşit să stăpînească, într-un chip demn de admiraţie, ceea ce era inferior în natura sa. Concepţia despre viaţă a lui Socrate a mai însemnat totodată o interiorizare a omului grec, căci cine a recunoscut, ca Socrate, valoarea netrecătoare a sufletului omenesc şi nimicnicia bunurilor externe şi a devenit astfel un devalorizator al tuturor valorilor, acela transpune cele mai înalte meniri ale omului în împărăţia spiritului. Prin aceasta întîmplările externe devin independente şi hotărîtor devine ceea ce omul descoperă prin reflexiune ca fiind «drept» şi «bine». Fericirea adevărată nu depinde de ceea ce noi suferim, ci de ceea ce noi făptuim, aşadar cum sîntem şi cum acţionăm. Socrate este de aceea descoperitorul legii morale, al lumii interioare a omului şi a moralizării acesteia şi cu aceasta se începe o nouă epocă în istoria spirituală a umanităţii.

Socrate reprezintă o concepţie optimistă despre natura omului şi prin aceasta el face dovada, că acesta poartă numai în sine condiţiile fericirii sale, fiindcă omul este o fiinţă raţională şi pentru că el nu trebuie decît să urmeze Logosului pentru a realiza «evdaimonia» adevărată.

Hotărîtor a mai influenţat asupra urmaşilor săi şi faptul că Socrate a suferit o moarte de martir şi că el a fost o uriaşă personalitate morală, care l-a dus în faţa cupei cu otravă, pentru a pecetlui odată pentru totdeauna adevărul că nu există decît un singur mod de a fi înţelept şi anume de a exista pe temeiul Logosului cel etern şi a realiza astfel în viaţă, ştiinţa şi virtutea.

Socrate a avut mulţi elevi, dintre care numai cîţiva au fost însă personalităţi mai proeminente. Cel mai genial dintre ei a fost desigur Platon, singurul care i-a înţeles concepţia despre viaţă şi a dezvoltat-o mai departe. Mai amintim aici apoi pe următorii : Eschines fiul lui Lysanias, ale cărui dialoguri — ce s-au pierdut — expuneau credincios filozofia socratică. În lucrările lui Platon şi Xenofon mai sînt amintiţi

Chairepon, Crito şi Critobulos, elevii lui Filolaos: Cebes şi Simmias, care erau foarte ataşaţi de Socrate. Mai este amintit cizmarul Simon, sub al cărui nume nu ni s-au păstrat decît lucrări neautentice şi care se pare că este numai o ficţiune.

BIBLIOGRAFIE

Pînă la 1900 vezi bibliografie multă la Zeller, *Die Philosophie der Griechen* II, 1, 5 Aufl. mit einem Anhang von E. Hoffmann, Leipzig, 1922, şi Überweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*, 12 Aufl., von Karl Prächter, Berlin, 926; Moses Mendelsohn, *Leben und Charakter des Sokrates*, Berlin, 1818; P. W. Porschhammer, *Die Athener und Sokrates*, Berlin, 1837; *Fr. Schleiermacher, Über den Wert des Sokrates als Philosophen*, 1838; A. Fouillée, *La philosophie de Socrate*, 2 vol. Paris, 1974; H. Fommundt, *Die Vollendung des Sokrates*, 1885; Joël, *Der echte und der xenophonitische Sokrate*, 2 vol., 1893, 1901; M. Carrière, *Sokrates und seine Stellung in der Geschichte des menschlichen Geistes*, 1864; Labriola, *La dotrina di Socrate*, Napoli, 1871; A. Krohn, *Sokrates und Xenophon*, Halle, 1875; A. E. Chaignet, *La vie de Socrate*, Paris, 1868; V. Broschard, *L'oeuvre de Socrate*, 1901; Cl. Piat, *Socrate*, ed. II, 1911; H. Meier, *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen, 1911; E. Müller, *Sokrates geschildert von seinen Schüllern*, 1911; A. Busse, *Sokrates*, 1914; Th. Birth, *Sokrates der Athener*, 1918; G. Siegel, *Platon und Sokrates*, 1920; Kafka, *Sokrates, Platon und der sokratische Kreis*, 1920; W. Kinkel, *Geschichte der Philosophie von Sokrates bis Aristoteles*, Berlin. 1922; L. Robin, *La pensée grecque*, Paris, 1923; Dr. W. Capelle, *Geschichte der Philosophie*, II, 1: *Die griechische Philosophie, 2 Teil: Von der Sophistik bis zum Tode Platons*, 1926; Ch. Schremph, *Sokrates. Seine Persönlichkeit und sein Glaube*, 1933; A. Y. Festeigière, *Socrate*, Paris, 1934; Th. Gomperz, *Griechische Denker*, II 3 ed. 1911; Th. Gomperz, *Pensatorii greci. Storia della filosofia antica*, Trad. din germ. vol. III: *L'illuminismo Socrate e i socratici*, Firenze, 1934; A. Kunze, *Sokrates*, Berlin, 1934; A. Labriola, *Socrate, Bari*, 1934; E. Edelstein, *Xenophontisches und Platonisches Bild des Sokrates*, Berlin, 1935; T. Ortego, *Socrates*, Barcelona, 1935; A. E. Taylor, *Socrates*, London, 1935; J. Trève, *L'Evangile de Socrate*, Paris, 1935; A. Boisserie, *Socrate et Platon*, Paris, 1938; E. Spranger, *Hegel über Sokrates*, Berlin, 1938; G. Bastide, *Le moment historique de Socrate*, Paris, 1939; P .Belmont, *Testament de Socrate*, Paris, 1939; E. Spranger, *Nietzsche über Sokrate*, Athen, 1939; V. Brochard, *Estudios sobre Socrates y Platon*, Buenos Aires, 1940; R. Karaus, *The Private and Public of Socrates*, New York, 1940; G. R. Martinez, *Saggio sul pensiero politico di Socrate*, Parte I, 1940; G. Tarozzi, *Socrate*, Milano, 1940; E. Wasmuth, *Sokrates und die Engel. Ein Gespräch über die Wahrheit und das Ziel des Menschen*, Berlin, 1940; Th. Deman, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris, 1942; *Diogenes Laercio y Platon, Vida y muerte de Socrates*, Barcelona, 1942; A. Banfi, *Socrate*, Milano, 1943; M. Landmann, *Der Sokratismus als Wertethik*, Dornach, 1943; G. Cotton, *Socrate*, Bruxelles, 1944; R. Guardini, *Der Tod des Sokrates*, Bern, 1945; H. Elbel, *Delphi und Sokrates*, 1949; W. Nestle, *Griechische Studien. Untersuchungen zur Religion, Dichtung und Philosophie der Griechen*, Stuttgart, 1948; L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, 1948; P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 2 éd., Paris, 1949; J. Dumortier, *La religion grecque*, Lille, 1947; J. Luccioni, *Xénophon et le socratisme*, Paris; W. M. de Magalhaes-Vilhena, *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris, 1949; Acelaşi, *Socrate et la légende platonicienne*, 1949; Hoffmann, *Griechische Philosophie*, 1951; Wolf, *Rechtsphilosophie der Sokratik und der alten Komödie*, 1954; V. Stern, *Über Sokrates*, 1955; R. S. Brummaugh, *The philosophers of Greece*, New York, 1970; A. Y. Festeigière, *Etudes de philosophie grecque*, Paris, 1971; R. N. Cress, *Socrates, the man and his misione*, 1970; B. Morichere, *Sur la méconnaissance de Socrate*, Rev. Métaph. et Moralen. 1971/1976; Fr. Neumann, *Über das Lachen und Studien über den Platonischen Sokrates*, Den Haag, 1971; S. Blasucci, *L'ironia in Socrate e in Platon*, Trani, 1969; Cr. Walton, *Ramus and Socrates. Proc Amer philos*, Soc. 1970; G. Martin, *Sokrates in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg, 1970 (cu bibliografie).

III

SOCRATICII MICI SAU UNILATERALI

Din expunerea concepției socratice despre lume și viață am putut ajunge la concluzia că în personalitatea lui Socrate au fost unite într-o unitate armonică diferite caracteristici ale naturii umane și anume :

1) Năzuința după cunoașterea științifică, sau după o cunoaștere noțională temeinică, fiindcă el avea convingerea că obiectivitatea se fundamentează pe noțiuni. În noțiune existența și gîndirea se unesc, căci noțiunea este atît un produs al gîndirii cît și, după conținutul său, ea trebuie să fie expresia legității obiective. Socrate a ridicat filozofia la punctul de vedere al conștiinței de sine [278].

2) Năzuința după o viață virtuoasă și

3) Năzuința după fericirea și salvarea sufletului omenesc de sub puterile haosului și ale senzorialului.

Socrate a arătat și care sînt metodele și drumul prin care se pot realiza aceste năzuințe. Întra-devăr, după Socrate, năzuințele acestea pot fi realizate în două moduri. Mai întîi prin aducerea sufletului în concordanță cu sine însuși și aceasta fie printr-o fugă din fața tumultului vieții cotidiene, fie printr-o încercare plină de curaj de a accepta discrepanțele, mizeriile și contradicțiile vieții și ale lumii și a depăși problematicul acestora printr-o afirmare dîrză a Logosului. În primul caz se obține numai o soluție părută, căci în acest caz năzuința sufletului după armonie are ca urmare nimicirea sufletului. În al doilea caz armonia este mai greu de realizat, dar stadiul ajuns rezistă furtunilor vieții. Încercarea aceasta din urmă o fac și urmașii și elevii lui Socrate, așadar micii socratici, fără să le reușească însă. Aceștia reiau cîte o temă pusă de maestrul lor și încearcă, pe temeiul acesteia, să ajungă la armonie, constituind în felul acesta diferite concepții filozofice pe teme socratice, ceea ce le-a adus numele de «socraticii unilaterali».

278. Vezi Hegel, *op. cit.*, p. 425.

Între aceşti socratici unilaterali se pot deosebi două direcţii : o direcţie face din năzuinţa după o viaţă virtuoasă principiul suprem al vieţii şi alta care face din fericire scopul suprem al vieţii. Cei dintîi sînt reprezentanţii şcolii *cinice*, iar cei din urmă reprezintă direcţia *hedonică* sau *cirenaică*. Alţi socratici au atacat şi au căutat să dezvolte teme teoretice. Aceştia sînt reprezentanţii *şcolii megarice*.

1. ŞCOALA CINICĂ

Întemeietorul şcolii cinice este **Antistene** din Atena, care a dezvoltat cel mai credincios filozofia lui Socrate. Despre viaţa lui avem date foarte puţine. Nu se cunoaşte precis nici data naşterii (se crede că la 444 î.Hr.) şi nici aceea a morţii lui cu exactitate. Diodor (+307 î.Hr.) ne relatează că Antistene era în viaţă în a. 366 î.Hr. De asemenea ştim că el nu era atenian liber, fiindcă numai tatăl său era născut în Atena, mama sa dimpotrivă a fost sclavă de neam tracic. Gomperz ne relatează că familia lui Antistene era avută şi că el şi-a pierdut întreaga moştenire şi a devenit sărac. Aşa se face că el, înainte de a face cunoştinţă cu Socrate, l-a ascultat pe sofistul Gorgias. Dar nemulţumit de grandomania şi aviditatea după bani a acestui sofist, Antistene îl urmă pe Socrate. Ca şi maestrul său, Antistene umbla foarte sărăcăcios îmbrăcat. Dar cu toate acestea între Socrate şi elevul său era, din acest punct de vedere, o mare deosebire. Socrate, este adevărat, neglija exteriorul său : el umbla cu picioarele goale şi îmbrăcat cu o manta roasă etc. Dar la Socrate era vorba despre o indiferenţă faţă de cele exterioare ale vieţii, ce nu era intenţionată, ci ca o urmare firească a vieţii lui spirituale intense. La Antistene, dimpotrivă, disprețul faţă de exteriorul său era un scop în sine. Cu acesta se începe acea tendinţă ce s-a făcut vădită în şcoala cinică, pe care am putea-o numi cochetarea cu mizeriile vieţii şi cu sărăcia [279]. Deosebirea se face simţită şi în felul de viaţă al celor doi filozofi. Socrate nu nega bucuriile vieţii, aşa ni-l descrie cel puţin dialogul platonic. De asemenea el era foarte prietenos cu elevii săi. Cu totul altfel era Antistene. Se relatează că el ar fi zis că voieşte mai bine să înnebunească decît să guste plăcerile vieţii şi că, dacă ar reuşi să pună mîna pe Afrodita, ar distruge-o [280]. La fel se purta şi cu elevii săi. Se istoriseşte că întîlnind pe Diogene din Sinope, care va deveni cel mai însemnat şi apropiat dintre elevii săi, ca să pună la încercare tăria sufletească a acestuia, l-a lovit cu un baston, ca să se îndepărteze şi să fugă. Diogene a suferit loviturile în tăcere şi a refuzat să plece din preajma lui Antistene. După moartea lui Socrate, Antistene a deschis o şcoală

279. Kinkel, *op. cit.*, p. 85.
280. Vezi : Clement Alexandrinul, *Stromateis* II, 406 C.

filozofică în gimnaziul Cinosarges [281]. Aici el ţinea cuvîntări filozofice, pentru care refuza să primească un onorar, dar accepta totuşi daruri. El a şi scris lucrări cu caracter filozofic [282], din care nu ni s-au păstrat decît fragmente.

Antistene a fost, înainte de a fi un elev al lui Socrate, aderentul sofistului Gorgias, şi a fost puternic influenţat de acesta şi aceasta nu atît în ceea ce priveşte etica, cît mai ales în teoria cunoaşterii.

Am văzut că Gorgias nu putea să-şi susţină paradoxiile lui decît cu ajutorul unui senzualism şi nominalism sever. Punctul acesta de vedere l-a influenţat pe Antistene. El nega, de acord cu sofiştii, obiectivitatea naturii şi a existenţei, ceea ce a făcut ca să accepte şi el afirmaţia sofistă că «omul este măsura tuturor lucrurilor...». De aceea şi cinicii, ca şi sofiştii, au minimalizat ştiinţele naturii. Desigur Antistene nu neagă complet, cum vor face alţi cinici, valoarea ştiinţei. Dovadă este faptul că Diogene Laertius ne indică şi lucrări în care Antistene tratează probleme de fizică. Totuşi de la el ne-a rămas un fragment în care zice că «un om cultivat poate fi numai cu greu suportat».

Ca fost elev al lui Gorgias era natural ca Antistene să fie în psihologie şi logică senzualist. Toţi aceia care s-au ocupat cu filozofia acestui cinic sînt de comun acord, că acesta nu acceptă ca fiind existent, decît numai ceea ce era corporal, numai ceea ce putea fi perceput cu simţurile [283]. Într-un loc din dialogul platonic «Sofistul» este vorba despre Antistene, care nu admite ca fiind existent, decît ceea ce poate fi pipăit. Ca să-l combată pe Platon, care vorbea despre idei, Antistene ar fi făcut observaţia : pe om şi calul de colo îi văd, dar omenirea în general şi calul în general (noţiunea) nu-i văd ! La aceasta Platon ar fi răspuns : desigur, aceasta fiindcă ţie îţi lipseşte organul cu care se poate vedea ideea. Ce ar fi putut răspunde mai bine la această replică a lui Platon decît că, nicidecum, din pricină că şi raţiunea e ceva tot corporal, ce poate fi pipăit şi apucat cu mîna [284]. Natural că Platon n-ar fi fost pus în încurcătură de acest răspuns al lui Antistene, căci problema despre care se discuta era aceea a noţiunilor generale, în care senzualismul naufragiază. Antistene şi cinicii erau şi nominalişti, aşadar ei negau existenţa noţiunilor şi a ideilor, pe care le decretau a fi simple nume. Antistene a tras ultimele consecinţe ale senzualismului, negînd posibilitatea judecăţilor şi definiţiilor. El susţinea că, dacă vrem ca să nu greşim, nu

281. De aici şi numele de cinic, dela «Kyon» — cîine. Autistene a fost numit «ἁπλοκύων».

282. Se crede că Antistene ar fi scris despre «Adevăr şi dreptate», «Despre dreptate şi vitejie», «Despre nedreptate şi ateism», lucrări ce s-au pierdut. Un catalog al lucrărilor lui Antistene ni s-a păstrat la Diogene Laertius, *op. cit.*, VI, 15; Mullach, *Fragmente*, II.

283. Vezi : *Sofistul* 246 A ; *Thetet* 155 E.

284. Vezi : Gomperz, *op. cit.*, I, 117 ; Kinkel, *op. cit.*, p. 87.

putem formula decît judecăți ca următoarele : masa este masă, omul este om etc. Antistene neagă deci că ar fi posibile definiții reale și nu admite decît definițiile nominale. Că Antistene a fost un elev al lui Socrate, observăm abia atunci cînd căutăm să expunem etica acestuia. Pentru sofiști cel mai înalt bun, după care poate năzui omul, este plăcerea. Antistene consideră această părere a fi o nebunie.

Antistene a învățat de la Socrate că plăcerea este ceva trecător, lipsit de valoare eternă, ca de altfel și individul care o simte ; el a fost martorul faptului măreț, că Socrate a suferit chiar moartea, fiindcă înțelegerea, virtutea și dreptatea i-au pretins acest lucru. Și, ceea ce este interesant, trebuie să subliniem faptul, că într-adevăr o acțiune virtuoasă poate fi văzută, dar nu și înțelegerea, virtutea și dreptatea, și cu toate acestea Antistene și elevii acestuia preamăresc aceste virtuți, ca fiind cel mai înalt bun. Cu această concepție etică cinicii vin în contrazicere cu senzualismul lor epistemologic.

În mare cinste la cinici este rațiunea sănătoasă a omului. Antistene a dezvoltat mai departe ideea socratică că omul este o ființă care de la natură este determinată să năzuiască spre dreptate și bine [285]. Din această pricină istoricii filozofiei l-au asemănat pe Antistene cu Rousseau [286], deși cinicii nu înțeleg prin natură o idee, ci un obiect. Alții îl aseamănă, din pricină că Antistene disprețuiește cultura, cu Tolstoi [287]. La prima vedere s-ar părea că o asemenea apropiere este îndrăzneață și fără nici o legătură. Dar Tolstoi era încălzit de aceeași credință optimistă în bunătatea naturii omenești ca și Antistene. Desigur că între filozoful cinic și marele scriitor rus este și o mare deosebire : ea se află în domeniul religios. Tolstoi este un scriitor creștin.

Cinicii prețuiesc — după cum am amintit — rațiunea sănătoasă a omului. Kant subliniază și el acest lucru [288]. Dar cinicii nu ajung la conceptul de virtute prin considerații raționale, cum făcea Socrate, ci ei afirmau că virtutea este ceva ce se înțelege de la sine. Desigur trebuie să înțelegem că în jurul lui Antistene nu s-au adunat tineri, care aparțineau clasei înalte și avute, ci aceia care erau excluși de la gustarea rafinată a frumuseții și a vieții din Atena acelui timp. Așa se și explică faptul că pentru Antistene cel mai înalt bun pe care trebuie să-l realizeze omul, nu era «kalokagatheia», ci *oboseala și munca manuală* [289].

Ce curios, trebuie să fi sunat în urechile grecului antic această afirmație ! Platon și chiar Aristotel, ca reprezentanți ai clasei culte și li-

285. Vezi : Zeller, *op. cit.*, II, 1, 4 Aufl., p. 319.
286. Gomperz, *op. cit.*, I, 117. Vezi și Rousseau, *Emile* I, 193 (Reklam Ausgabe).
287. Vezi : Tolstoi, *Gegen die moderne Kunst*, trad. germ. de W. Thal, Berlin, 1898, p. 19—20.
288. Vezi : Kant, *Kritik der prakt. Vern.*, Ausgabe Buek. Berlin 1914, p. 138.
289. Vezi : Diogene Laertius VI, 2. Faptul că cinicii nu prețuiesc munca intelectuală, întunecă concepția acestora despre muncă.

bere a Greciei antice, au desconsiderat munca manuală ca ceva dezonorant pentru om. Ei au disprețuit alături de meseriași și pe artiștii plastici, care trebuiau să creeze operele lor cu mîinile. Grecul cult preamărea pe Apollo, muzele și pe Prometeus, cinicii dimpotrivă preamăreau pe Herakles, eroul care a eliberat omenirea prin muncă și prin truda corporală de centauri. Această preamărire are valabilitate și pentru viața interioară a sufletului. Căci pentru Antistene și pasiunile sînt asemenea monștri, care trebuie învinși prin înțelegere și voință forte, fiindcă numai așa omul poate să-și cîștige libertatea. Cinicii preamăresc independența de ceea ce se află în calea libertății adevărate a omului. Această independență nu poate fi realizată decît prin reducerea necesităților vieții la forma cea mai simplă posibilă. Antistene reprezintă concepția că omul trebuie să-și oțelească corpul și să nu recunoască nici o fericire decît pe aceea care decurge din viața virtuoasă și să vadă numai în răutate un rău [290]. În acest sens cinicii considerau că sînt indiferente toate lucrurile, ce nu au o relație nemijlocită cu virtutea. Antistene reprezintă o idee înaltă, în sensul că omul nu trebuie să fie dependent de lumea externă, ci lumea externă trebuie să-și primească valoarea ei prin acțiunile virtuoase ale acestuia.

Socrate era de părere că virtutea nu poate fi învățată. Antistene nu este de acord cu această părere a maestrului său. Este adevărat că și sofistul Gorgias afirma că virtutea poate fi învățată, în sensul mijlocirii unor aptitudini, a unor cunoștințe și mai ales a deprinderii artei de a disputa. La Antistene învățarea virtuții consta în deprinderea corpului pentru ca acesta să poată suporta durerile și mizeriile existenței [291]. Acela care a reușit să realizeze acest lucru, acela este — după Antistene — fericit și înțelept în același timp. Fericit, fiindcă virtutea este cel mai înalt bun; înțelept fiindcă înțelepciunea se află numai în atitudinea practică corectă față de problemele vieții. Pentru înțelept sărăcia, boala, starea socială proastă n-au nici o importanță, fiindcă acesta are în toate situațiile vieții același cuget vesel și curajos. «Aequam memento rebus in arduis servare mentem...» așa cînta Horațiu descriind starea sufletească a cinicului. Idealul cinicului era «adiophoria» (indiferența), ca un fel de stare de eliberare interioară, ca depășire a nebuniei. Boala, moartea și totul ceea ce face teama omului și este considerat a fi o calamitate, nu reușesc să miște inima cinicului; toate acestea îl lasă rece pe înțeleptul cinic. Odată ce acesta a juns la virtute n-o mai poate pierde [292].

Toate impulsurile și năzuințele ce stăpîneau viața omului de duzină, mai ales dorința după avere și glorie, erau considerate de înțeleptul

290. Kinkel, *op. cit.*, p. 94. Ideea aceasta a influențat pe stoici.
291. Vezi: Diogene Laertius, *op. cit.*, L. VI, 10.
292. De aici nu mai este departe concepția stoicilor, după care oamenii se împart în înțelepți și nebuni. Vezi și Zeller, *op. cit.*, p. 315; Kinkel, *op. cit.*, p. 95.

cinic ca fiind o nebunie și iluzii fantasmagorice. Priveliștea pe care i-o oferă masa celor mulți stăpînită de nebunia egoismului și părăsită de rațiune și virtute umple inima înțeleptului cinic de un dispreț suveran.

Totuși inima înțeleptului cinic bătea mai ales pentru dezmoșteniții soartei. Din această pricină se vorbește, în legătură cu cinicii, despre o «filozofie a proletarilor». Și într-adevăr, aceștia ironizau și batjocoreau superstiția ce împărțea pe oameni în clase sociale după sînge și origine. Cinicii rîdeau și ironizau mai ales pretenția atenienilor la noblețe și mîndria acestora față de celelalte popoare [293]. Ei sînt cei dintîi dintre filozofii antichității care luptă împotriva sclavagismului. Cinicii ajung la concluzia, revoluționară pentru acel timp, că poziția socială și profesiunea n-au nici o însemnătate pentru moralitatea omului. Cu această idee cinicii sînt superiori atît lui Platon cît și lui Aristotel, care credeau că diferențele dintre oameni își au originea în natură.

Interesant este că deși Antistene era senzualist și materialist în teoria cunoașterii, el reprezintă o concepție religioasă monoteistă [294].

Cel mai însemnat elev al lui Antistene a fost **Diogene** din Sinope, contemporan cu Alexandru cel Mare († 323 î.Hr.). Date despre Diogene ne furnizează Plutarh, Lucian din Samosata și Iulian Apostatul. De la aceștia știm că acesta ducea o viață de cerșetor, dar cu toate acestea fața lui strălucea de forță și sănătate. Tatăl lui Diogene se numea Hikesias, de profesiune cămătar. O legendă ne relatează că Diogene ar fi falsificat bani și, fiind descoperit, a fost exilat din Sinope, așa că, îmbrăcat în zdrențe, a fost silit să colinde orașele Greciei, oprindu-se mai ales în Atena și Corint. Într-una dintre aceste călătorii el cade în mîna unor pirați, care îl expun spre vînzare în Corint. Aici se spune că el ar fi strigat în gura mare: «Cine caută un stăpîn?» Bogătașul Xeniade din Corint nu s-a speriat de cuvintele mari ale lui Diogene, l-a cumpărat și n-a avut de ce să-i pară rău, fiindcă cinicul a fost un admirabil educator al copiilor lui Xeniade [295]. Diogene a murit la o vîrstă înaintată și a rămas mult timp în memoria concetățenilor săi ca o figură interesantă de filozof. De aceea și multele legende ce au circulat în antichitate pe socoteala lui. Unele au ajuns pînă în zilele noastre. Că ar fi locuit într-un butoi știe orice elev mai răsărit [296]. Mai cunoscută este întîlnirea lui Diogene cu Alexandru cel

293. Vezi Diogene Laertius, *op. cit.*, VI, 13.
294. Citat la Cicero, *De natura deorum* I, 13.
295. Diogene Laertius, 74.
296. *Ibidem*, 23. «Un ciomag gros din lemn de măslin sălbatic, o manta zdrențuită, dublă, fără alte haine sub ea, manta ce servea și de pat noaptea, o traistă pentru alimentele necesare și un căuș pentru a scoate apă», iată costumul cinicului (Diog. Laert. VI, § 13, 22, 37).

Mare. Ajuns în Corint acesta a fost primit cu mari onoruri. Oamenii politici, artiştii şi filozofii din toate părţile Greciei au alergat să-l cunoască pe genialul elev al lui Aristotel. Numai Diogene din Sinope a rămas liniştit în butoiul său. Aşa s-a făcut că a trebuit ca să meargă Alexandru cel Mare să-l vadă, fiindcă auzise de numele lui. L-a găsit pe Diogene însorindu-se la gura butoiului. După ce l-a salutat şi a discutat cu ciudatul filozof, Alexandru, probabil afectat de starea în care se găsea acesta, l-a întrebat dacă are vreo dorinţă. «Da, răspunse filozoful, dă-te puţin la o parte, să nu-mi iei ceea ce nu-mi poţi da!», umbra lui Alexandru căzînd peste butoi. La acestea, împăratul răspunse plin de admiraţie: «Pe Zeus, dacă n-aş fi Alexandru, aş dori să fiu Diogene!» [297]. Se mai spune că Diogene umbla ziua în amiaza mare prin pieţele Atenei cu un felinar aprins şi la întrebarea ce caută, el răspundea cu înţeles adînc: «caut un om». Se crede că Diogene s-ar fi sinucis.

Diogene n-a dezvoltat prea mult concepţia maestrului său Antistene. El a accentuat şi mai mult simplitatea şi primitivismul vieţii. De asemenea el disprețuieşte toate ordinele existenţiale şi datoriile naţionale cît şi orice legătură de rudenie şi prietenie. Diogene era de părere că omul trebuie să trăiască în conformitate cu natura şi că de aceea el nu trebuie să se ruşineze de satisfacerea necesităţilor naturale, ceea ce i-a făcut pe atenieni să-l disprețuiască.

Cu privire la relaţiile dintre individ şi stat, Diogene a reprezentat punctul de vedere că democraţia este mai bună decît tirania. Dacă statul este condus de un rege, acesta trebuie să stea în slujba poporului şi nu să fie un tîlhar, care să exploateze poporul. Se pare însă că Diogene a scris o lucrare în care a militat pentru întemeierea unui stat universal, aşadar cosmopolit [298]. Înţelepul este un cetăţean al lumii şi preamăreşte numai un Dumnezeu, care nu poate fi cunoscut dintre idoli [299].

Dintre elevii lui Diogene din Sinope numim aici pe cei mai însemnaţi şi anume pe *Menimos* din Syracuza, *Menippos* din Gadara, *Metrokles* şi *Crates* din Teba, care a reuşit să cîştige pentru cinism şi pe o femeie cu numele de Hipparchia, fiica unui bogătaş din More-

297. Vezi: Johann Gustav Droysen, *Das Weltreich Alexanders des Grossen*, Berlin 1934, p. 111; Diog. Laert., *op. cit.*, 77; Pausanius II, 7; Plutarh, *Vita Alexanders* c. 14; Juvenal XIV, 311.

298. Diogene Laertius, 72.

299. Diogene Laertius VI; Mullach, Fragmente II; Dümmler, *Anthistenica* 1882; Joël, *Der echte und der xenophon. Sokrates 1893.* Göttling, *Diogenes der Khiniker oder die Philos. des griechischen Proletarier*, Gesammte Abhandlung.

nea, în Tracia [300]. Aceştia nu sînt deloc originali în concepţiile lor. Menippos şi Crates sînt vestiţi pentu glumele şi ironiile lor şi pentru felul în care trăiau. De la Crates nu ne-au rămas lucrări. Se crede că ar fi compus parodii, în care nici Solon n-ar fi fost cruţat, tragedii în care el slăvea sărăcia, lipsa de griji şi cosmopolitismul.

Tot aici mai trebuie amintit *Demonax* (80—180 d.Hr.), *Dion* din Prusa — contemporan cu Traian — şi *Peregrinus Proteus*. Lucian de Samosata i-a descris foarte nimerit. Despre Demonax se spune că n-ar fi fost de acord cu nebuniile cinicilor. El ar fi căutat să devină independent de toate lucrurile neesenţiale ale vieţii, fără însă să umble nespălat şi în zdrenţe. Demonax înţelegea filozofia ca pe un fel de medicină şi terapeutică a sufletului. În clipa în care Demonax, ca dealtfel şi alţi cinici, a socotit că a băut seva vieţii pînă la fund, s-a sinucis.

Filozofia cinică este expusă în satirele aceluiaşi Lucian, care deşi uneori ironizează şi satirizează pe cinici, recunoaşte totuşi şi seriozitatea înţelepciunii acestora. Aşa de ex., în lucrarea sa *Cinicul*, el întrebuinţează vestita asemănare despre viaţă, care n-ar fi altceva decît un ospăţ. Divinitatea este reprezentată ca o gazdă generoasă, care invită la masa sa sănătoşi şi bolnavi, şi aşează pe masă bucate pe măsura tuturor oamenilor. Ceilalţi oameni înfulecă din toate felurile, fără de nici o alegere, în timp ce cinicii se mulţumesc cu ceea ce este conform cu necesităţile lor. Iară în dialogurile morţilor, Diogene şi Crates discută împreună şi în decursul discuţiei Crates afirmă că el a moştenit de la Diogene cele mai înalte bunuri şi anume înţelepciunea, cumpătarea, adevărul şi curajul libertăţii în cuvînt şi înţelegere, la care Diogene răspunde că şi el le-a preluat de la Antistene [301].

2. ŞCOALA CIRENAICĂ

Şcoala cinică avea un caracter ascetic, fapt care a făcut ca cinismul să rămînă o apariţie singulară în spiritualitatea antică greacă. Întoarcerea de la bucuriile vieţii, cum o propovăduiau cinicii, nu putea să se impună în faţa tendinţei grecului antic de a gusta frumuseţea şi bucuriile existenţei. Grecii antici au avut un ochi şi pentru tragicul şi seriozitatea vieţii, dovadă tragediile în care sînt analizate toate prăpăstiile sufletului omenesc. Sofocle, Eschil şi Euripide descoperă cu

300. Diogene Laertius VI. Scriitorul Wieland a întrebuinţat cele cîteva date din viaţa lui Crates şi Hipparchia şi a scris un roman cu titlul «*Krates und Hipparchia*», în: «Sämtliche Werke», Bd. 21, Leipzig, 1856.

301. Kinkel, *op. cit.*, p. 102—103. Vezi bibliografie la Zeller, *op. cit.*, şi la Fr. Überwegs, *Grundriss der Geschichte der Philos. des Alterthums*, achte Auflage, herausg. von Dr. M. Heinze, Berlin 1894, p. 128—129; W. Nestle, *Die Sokratiker*, Jena 1922.

sonda geniului lor literar toate aceste prăpăstii. Dar, zice pe bună dreptate Kinkel, sufletul elinului antic era mult prea bogat, ca să poată rezista multă vreme unei concepții ce disprețuia viața și bucuriile acesteia cum făceau cinicii. Așa se face că în această atmosferă a fost necesar să apară, ca o reacțiune, școala cirenaică sau hedonică.

Întemeietorul școlii cirenaice este **Aristip** din Cirene (cca 435—360 î.Hr.), care a fost contemporan cu Platon, cu care s-a întîlnit la curtea lui Dionisie din Siracuza [302]. Dacă Antistene nu semăna cu sofiștii, deși a fost elevul lui Gorgias, nu tot același lucru se poate spune despre Aristip. Aristotel îl și numește pe acesta sofist, căci chiar și felul cum se îmbrăca acesta se asemăna cu sofiștii. Am văzut că sofiștii Gorgias și Hippias — cît și alți sofiști — iubeau fastul, luxul și pompa, alergau din oraș în oraș îmbrăcați în haine luxoase, pentru a-și transforma știința în bani și onoruri. La fel procedează și Aristip pe care-l întîlnim cînd în Cirene, cînd în Corint, în Siracuza sau în Atena. De aceea nu prea este nimerită afirmația cu privire la acest filozof, care ar fi fost în stare să poarte cu aceeași demnitate atît haina regească cît și pe cea de cerșetor. Lucian, dimpotrivă, îl batjocorește, iar contemporanii săi îl descriu în multe anecdote, care îl prezintă ca pe unul, care caută ca din toate împrejurările, trăirile și situațiile să nu guste decît ceea ce este plăcut. În această privință Aristip se aseamănă cu cinicii. Numai cît aceștia din urmă căutau să lupte cu vicisitudinile vieții, în timp ce Aristip caută să le ocolească cît mai mult posibil. El fuge de problematicul vieții. Aristip iubea mesele bogate și plăcerile senzoriale. Întregul capitol pe care Diogene Laertius îl închină acestuia este plin de exemple în acest sens. Certat de Diogene, pentru faptul că se complace în societatea bogaților, Aristip îi răspunse acestuia că el (Diogene) nu s-ar mulțumi cu varză, dacă ar fi învățat să umble cu oamenii [303]. O asemenea discuție a avut loc și între Socrate și Aristip, pe care o relatează Xenofon [304]. După această relatare Socrate a încercat să-l facă pe Aristip să înțeleagă că cine vrea să ajungă în viață la o poziție de conducere, trebuie să știe să facă multe jertfe și să îndure multe lipsuri. La dojana lui Socrate, Aristip ar fi răspuns că el știe că viața este și așa destul de grea și că el nu are intenția să ajungă la conducere, din pricină că el, ca un autentic cetățean al lumii, nu se simte legat de granița nici unei patrii [305]. Dar năzuința după știință nu i se poate nega, căci el a fost elevul lui Socrate.

302. Se pare că Aristip l-ar fi ascultat și pe Socrate un timp destul de îndelungat.
303. Diogene Laertius, 68; Kinkel, *op. cit.*, p. 105.
304. În Memorab. II, 1.
305. Kinkel, *op. cit.*

După moartea lui Socrate, deschide și Aristip o școală proprie și se crede că — spre deosebire de maestrul său — el lua onorarii de la elevii săi. După moartea sa școala a fost condusă de fiica sa Arete, pe care Aristip a introdus-o în filozofia sa, iar după moartea acesteia școala a fost condusă de fiul Aretei cunoscut sub numele de Aristip cel Tînăr.

Care a fost concepția filozofică a lui Aristip? Acesta a fost influențat de Protagoras. Am arătat că filozofia acestui sofist s-ar putea reduce la ideea că «Omul este măsura tuturor lucrurilor, a acelora, care sînt cum sînt, a acelora care nu sînt, cum nu sînt» [306]. Sensul acestei idei este acela că cunoașterea se află în percepție. Influențat de Protagora, Aristip susține că tot ceea ce poate fi cunoscut este numai percepție subiectivă. Din această pricină Aristip este mereu amintit de Sextus Empiricus, fiindcă în acest senzualism se află dealtfel și originea scepticismului. Cirenaicii admiteau că ei pot avea senzații de durere, de plăcere etc., dar ei negau că se poate ști ce sînt aceste senzații [307]. Cu această afirmație, filozofii cirenaici devin antemergătorii agnosticismului modern, așa cum va fi reprezentat de un J. Locke, Huxley și chiar de Kant.

Aristip transformă filozofia în etică. Cirenaicii împărțeau etica în cinci părți: prima parte tratează despre ceea ce este demn de năzuit și ceea ce este fără de nici o valoare, a doua despre afecte, a treia despre acțiuni, a patra despre cauzele lucrurilor, a cincea despre argumente și criteriile logice.

Cel mai înalt bun pentru Aristip este plăcerea clipei. El prețuiește orice fel de plăcere, deși, după unele relatări, el ar fi prețuit mai mult plăcerile corporale [308]. Aristip se afla aproape de concepția chiar și a lui Epicur, care vedea tocmai în lipsa durerilor cel mai înalt bun. Pentru cirenaic orice mijloc ce produce sentimentul plăcerii, este justificat. Totuși înțeleptul trebuie să se îngrijească, ca nu cumva o plăcere să fie urmată de o neplăcere și mai mare. Atît a mai păstrat Aristip din ideile etice ale maestrului său Socrate. În locul stăpînirii de sine și cunoașterii de sine el a pus cîntărirea cu sînge rece a plăcerilor, ce pot fi gustate și neplăcerilor ce sînt posibile. Aristip știe să prețuiască și cultura și bogăția. El înțelegea prin cultivare și cultură deprinderea corectă în conducerea înțeleaptă a vieții. Este interesant faptul că Aristip — spre deosebire de sofiști — face o distincție între ceea ce este corect din punct de vedere al naturii și din punctul de vedere al moralei. El nu recunoaște ca valabil decît punctul de vedere din urmă [309]. Dar fără să recu-

306. Platon, *Thaeat* 152 A; Aristotel, *Metaphysik* X 1, 1053; Eug. Dupréel, *Les Sophistes: Protaporas, Gorpias, Prodicus, Hippias*, Paris, 1956.

307. Vezi: Zeller, *op. cit.*, p. 349; Sextus Emp., *Adv. Math.*, VII, 191.

308. Diog. Laertius II, 90.

309. Diog. Laertius, *op. cit.*; Zeller, *op. cit.*, p. 382; Fr. A. Lange, *Gesch. der Materialismus* I, p. 32.

noască prin aceasta că ar exista valori morale eterne, cum credea Socrate, Aristip recunoaşte anumite principii morale numai fiindcă îi era frică, că nerecunoaşterea acestora i-ar produce neplăceri.

Faţă de stat şi de societatea omenească, Aristip e complet indiferent, din pricină că, cu filozofia sa, el s-ar simţi în orice stat acasă. Cirenaicii dispreţuiesc orice lege, ce i-ar împiedica să guste anumite plăceri [310].

Dintre urmaşii lui Aristip numim pe unii mai puţin importanţi şi anume : fiica acestuia, *Areta*, fiul acesteia, *Aristip* cel Tînăr, *Ethiops* şi *Antipater*. Aceştia nu adaugă nimic concepţiei lui Aristip. Antipater a fost maestrul lui *Anniceris* şi *Hegesias*. Aceştia doi din urmă, împreună cu *Teodor* din Cirene, au dezvoltat unele idei ale lui Aristip.

Anniceris, care a fost contemporan cu Ptolomeus I, a deviat cel mai puţin de la filozofia lui Aristip. Acesta pretinde de la înţelept, ca acesta să sufere de dragul patriei sale şi unele neplăceri. Că avea o inimă bună, ne dovedeşte faptul că Anniceris a fost acela care a răscumpărat pe Platon, cînd acesta a fost vîndut ca sclav lui Dion şi eliberat. Apoi spre deosebire de Antistene, Anniceris preţuieşte dragostea de ţară, prietenia, iubirea părinţilor faţă de copii şi plăcerea spirituală o pune mai presus de cea senzorială [311].

Teodorus din Cirene a avut o viaţă zbuciumată. Fiind exilat din patria sa el ajunge în Atena, unde, din pricină că a scris o carte în care nega existenţa zeilor, a fost acuzat de asebie. Dacă n-a avut acelaşi destin ca Socrate, aceasta se datoreşte unui anumit Demetriu, care l-a salvat.

Deşi Teodorus este o figură mai puţin simpatică pe care a produs-o şcoala cirenaică, el are meritul de a fi tras ultimele concluzii din filozofia lui Aristip. Pentru Teodorus cel mai înalt bun al vieţii e un sentiment continuu de plăcere, sau cum zice el «de bucurie a cugetului». Diogene Laertius ne relatează că, în realizarea acestui scop, Teodorus nu se dădea înapoi de la nici un mijloc. El era indiferent faţă de prietenie, de patrie, de omenire şi aceasta pentru a se elibera de orice îndatorire. Furtul, adulterul şi alte asemenea sînt considerate a fi rele numai pentru ca masa mare de oameni să fie ţinuţi în ţarcuri ; dar pentru înţeleptul cirenaic principiile ce interzic asemenea fapte n-au nici o valabilitate [312]. Teodorus reprezintă o filozofie a egoismului celui mai brutal. El se aseamănă în această privinţă cu un singur gînditor modern : cu Max Stirner [313]. Atît Teodorus cît şi Max Stirner ajung la un asemenea egoism numai din pricină că ei aşează în locul lui Dumnezeu Eul lor.

310. Vezi : A. Windt, *Die Philosophia Cyrenaika*, 1841 ; H. von Stein, *De vita Aristippi*, 1885 ; Kinkel, *op. cit.*, p. 103—109 ; Nestle, *op. cit.*

311. Vezi Zeller, *op. cit.*, p. 382 ; Diog. Laert., II, 30, 96.

312. Diog. Laert., II, 97.

313. Vezi Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Reclam p. 195.

O figură mult mai interesantă a şcolii cirenaice a fost *Hegesias* şi el contemporan cu Ptolomeu I. Acesta dezvoltă concepţia lui Aristip cu totul în altă direcţie decît Teodorus. Hegesias a ajuns la această direcţie, probabil fiindcă s-a convins că ideile lui Aristip şi Teodorus sînt utopice, ceea ce l-a dus la un pesimism fără margini, devenind astfel un antemergător al marilor pesimişti Schopenhauer, Byron şi Leopardi. Scopul cel mai înalt al vieţii înţeleptului e — după Hegesias — completa indiferenţă faţă de toate bunurile lumii. El recunoaşte că natura îl mînă pe om să caute fericirea şi plăcerea, dar acestea nu pot fi realizate, din pricină că destinul pune mereu şi mereu noi piedici în calea realizării fericirii şi plăcerii. Aşa se face că, dacă omul gîndeşte mai adînc, ajunge la concluzia că moartea este mai bună decît viaţa [314]. Se relatează că Hegesias a descris aşa de intuitiv tragicul şi mizeriile vieţii încît cîţiva dintre elevii săi s-au şi sinucis [315]. De aceea Hegesias a şi fost numit de cei vechi «Ἡγησίας πεισι-θάνατος» (cel care ştie să convingă spre moarte).

Plictiseală şi durere acestea sînt după Schopenhauer şi Leopardi extremele între care pendulează viaţa omului şi, din această pricină, sinuciderea este singura salvare din această tragică pendulare fără de nici un sens. Aici se întîlnesc, după Kinkel, pesimismul antic cu cel modern. Dar totuşi pesimismul lui Hegesias se deosebeşte de acela al filozofilor moderni. Schopenhauer va considera natura umană ca fiind originar rea, în timp ce Hegesias crede că nimeni nu este rău de la natură, ci că devine rău, dacă se lasă stăpînit de pasiuni. De aceea el ajunge la concluzia că «oamenii nu trebuie să fie urîţi, ci să fie ajutaţi ca să devină mai buni» [316]. Este adevărat că şi Schopenhauer preţuieşte mila, dar el este de părere că caracterul înnăscut al omului nu poate fi schimbat cu nici un preţ. Abia această concluzie face ca lumea să apară ca un nonsens şi duce la consecinţele cele mai absurde ale pesimismului. Hegesias mai poartă totuşi un rest din idealismul socratic în sufletul său, ceea ce se face simţit şi în concepţia sa despre lume şi viaţă [317].

3. ŞCOALA MEGARICĂ

Întemeietorul şcolii megarice este **Euclid** din Megara (cca 360 î.Hr.), ceva mai în vîrstă decît Platon, cu care era prieten şi cu care făcea parte din cercul de elevi al lui Socrate. Despre Euclid se relatează că,

314. Vezi Diog. Laertius II, 93, 94.

315. Despre mulţi care au fost induşi în eroare de opera lui Schopenhauer, nu ştim nimic. Dar avem date precise că cel mai însemnat elev al acestuia şi anume Filip Mainländer, autorul lucrării *«Filozofia mîntuirii»*, s-a sinucis.

316. Diog. Laertius, 95.

317. Vezi bibliografia cu privire la istoria pesimismului la Überwegs, *Grundriss der Gesch. der Philos. der Neuzeit*, dritter Teil, Berlin 1888, p. 457—458.

deşi între Atena şi Megara era stare de război, ceea ce a făcut pe atenieni să facă o lege, după care oricare megarian prins între zidurile Atenei să fie condamnat la moarte, acesta nu s-ar fi înfrcioşat, ci travestit făcea două mii de paşi pînă la închisoarea în care se găsea Socrate, pentru ca să-l asculte pe acesta. Euclid a fost de faţă la moartea lui Socrate (Fedon p. 59 F) şi el a fost acela, care, după moartea acestuia, le-a oferit azil elevilor marelui Atenian, ca să-i salveze de la prigoane. Dintre elevii lui Euclid nu amintim decît pe aceia care şi-au făcut un nume în filozofie şi anume pe : Eubulides, Diodorus, Kronus din Jasos şi Stilp din Megara. Acesta din urmă a fost maestrul lui Zenon, întemeietorul stoicismului.

Interesant este că megaricii nu sînt influenţaţi numai de către Socrate ci şi de eleaţi. Unii dintre ei au studiat pe Parmenide, iar alţii pe Zenon eleatul. Ei au descoperit, aşadar, că între filozofia lui Socrate şi eleaţi se pot face apropieri. În încercarea lor însă de a exploata această apropiere, megaricii ajung ca, în loc să dezvolte filozofia lui Parmenide cu ajutorul metodei socratice, ei au încercat să reducă filozofia lui Socrate la punctul de vedere parmenidian. Socrate căuta noţiunea ca o unitate generală a obiectelor. Acelaşi lucru vor să-l facă şi megaricii. Dar aceştia ajung la concluzia — sub influenţa lui Parmenide — că noţiunea generală nu cuprinde nimic real. De aceea ei neagă noţiunile generale, făcînd excepţie numai cu noţiunea «existenţă». Dar şi aceasta, cred megaricii, este numai părut reală ; căci Existentul, care mai este numit şi Unul sau Dumnezeu, Raţiunea sau Binele, încetează de a mai fi un concept general, din pricină că el înseamnă negaţia realităţii. Megaricii gîndesc conceptul «existenţă» în sens general, numai ca posibilitate, aşa cum îl va înţelege şi Hegel, care la începutul Logicii sale, vorbeşte despre Absolut, Dumnezeu, Ideea numai ca o posibilitate absolută. Şi de aceea ei neagă că posibilul ar putea exista. Socrate dimpotrivă căuta noţiunea pentru ca să poată înţelege individualul, realitatea. Megaricii se îndepărtează deci de metoda socratică.

Diodor neagă existenţa mişcării şi prin aceasta el se vădeşte a fi elevul lui Zenon din Elea [318]. Printre argumentele lui Zenon împotriva posibilităţii mişcării este unul ce se numeşte argumentul «săgeţii». Acesta afirma că săgeata ce zboară stă, căci într-o parte nemărginit de mică de timp ea se mişcă nemărginit de puţin, aşadar ea nu se mişcă ci stă. Dar dacă săgeata stă în fiecare clipă, atunci ea stă în tot decursul timpului. Acest argument este preluat de Diodor cuvînt cu cuvînt.

318. Vezi : Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos libri* XI, 112 şi X 113.

Mai interesantă pare concepția religioasă pe care o reprezintă megaricii. Pentru aceștia Unul, Existența este identică cu Divinitatea, cu Binele și cu Rațiunea. Ca și Zenon, megaricii neagă mișcarea și multiplicitatea aparițiilor, ceea ce înseamnă că ei neagă lumea aparițiilor, cu scopul de a accentua și mai mult realitatea exclusivă a Divinității. Dar această Divinitate nu se exteriorizează, cum cred panteiștii în aparițiile singulare, căci aceste aparții sînt în realitate nimic și de aceea nu există decît o Divinitate bună în sine, care poartă în mîinile sale inima omului. Numai acesta există în eternitate. Megaricii dezvoltă astfel o idee socratică, dar cu deosebirea că Socrate n-a mers atît de departe, încît să nege că în lumea aparițiilor n-ar exista rău și erori. Euclid însă neagă acest lucru, el neagă existența răului [319].

Unii istorici ai filozofiei antice afirmă că prin Euclid au pătruns în școala megarică elemente sofistice-eristice.

BIBLIOGRAFIE

Überweg, *Gesch. der Philosophie, herausgegeben von K. Prächter*, Bd. I; A. G. Winckelmann, *Athisthenis Fragmenta*, 1842; P. Natorp, *Forschungen zur Gesch. des Erkenntnisproblemes im Altertum*, 1884; F. Dümler, *Akademika*, 1889; Gomperz, *op. cit.*; A. Wendt, *De philosophia cirenaica*, 1841; H. v. Stein, *De vita Aristippi*, 1855; Deycks, *De Megaricorum doctrina*, 1827; Mallet, *Histoire de l'école de Mégare*, 1845; Dr. G. Kafka, *Sokrates, Platon und der sokratische Kreis*, 1821; Henne, *École de Mégare*, Paris, 1848; W. Kinkel, *Geschichte der Philosophie von Sokrates bis Aristoteles*, Berlin, 1922; W. Nestle, *Die Sokratiker*, 1922; Kranz Walther, *Die griechische Phil.*, Freib. in Briesg. 1950; R. S. Brumbauch, *The philosophers of Greece*, New York, 1970; A. J. Festiguère, *Etudes de philosophie grecque*, Paris, 1970.

4. XENOFON

Despre viața acestui elev al lui Socrate nu avem date așa de sigure. Se presupune că el ar fi trăit între 444 sau 430—354 î.Hr. El n-a ascultat pe Socrate decît un timp foarte scurt și toți istoricii filozofiei sînt de acord că, fiind militar, n-a înțeles spiritul filozofiei socratice. Diogene Laertius îl descrie ca fiind vanitos și ca avînd talent literar. Printr-un prieten cu numele de Proxenos, ajunge la curtea lui Cirus cel Tînăr, în slujba căruia a intrat. Apoi, fire de aventurier, a luptat alături de spartani împotriva patriei sale, Atena. Drept recompensă, spartanii i-au dăruit o moșie, pe care însă a pierdut-o atunci cînd tebanii au învins pe spartani. Se pare că a murit în Corint (355 î.Hr.).

319. Vezi: Diogene Laertius, *op. cit.*, 106.

Prin concepţia sa despre lume şi viaţă, Xenofon se aseamănă cu cinicii. Joël îl şi consideră a fi cinic [320]. Xenofon preamăreşte ca şi cinicii viaţa la ţară şi în natură, agricultura, arta călăritului, oţelirea corpului şi stăpînirea de sine. De asemenea el împărtăşeşte cu cinicii dispreţul faţă de ştiinţă.

Spre deosebire de cinici însă Xenofon fixează ca ideal suprem al vieţii mulţumirea de sine. Neînţelegîndu-l pe Socrate, el identifică binele cu utilul, iar generalul îl gîndeşte numai sub forma individualului. Pentru a înţelege mai bine concepţia lui Xenofon, Kinkel îl pune în comparaţie cu cinicii. Antistene se comportă negativ faţă de lume şi plăcerile acesteia şi aceasta din pricină că acesta dorea să contribuie la naşterea unei noi umanităţi. Pentru Xenofon oţelirea şi stăpînirea de sine se află în slujba individului, în slujba fericirii acestuia, care ia locul lumii.

Xenofon mai afirmă că binele este ceea ce-i foloseşte omului. Ce concluzie se poate trage din această concepţie în viaţa practică a omului ? Acesta trebuie să caute ca prin toate mijloacele să se afirme, să ajungă la putere şi prin putere să stăpînească. Cînd citim lucrările lui Xenofon, avem impresia că citim lucrările scriitorilor moderni, care fixează ca scop al năzuinţelor morale puterea politică [321]. Kinkel îl şi compară pe Xenofon cu Treitschke [322], deşi cel dintîi nu este aşa de subtil ca cel de al doilea. În opera sa *Kiropedie* şi *Niero* Xenofon expune un proiect ideal valabil pentru domnitor şi conducerea statului. El reprezintă ideea că domnitorul este un stăpîn absolut al poporului. Ba merge chiar atît de departe încît afirmă că bărbatul este stăpînul absolut al femeii [323]. De asemenea, Xenofon justifică, din acest punct de vedere, şi sclavagismul [324].

În ceea ce priveşte concepţia etică Xenofon reprezintă ideea, ca şi Antistene, că virtutea constă în exerciţiu şi obişnuinţă şi că de aceea virtutea trebuie mereu şi mereu din nou cucerită.

Dar concepţia lui Xenofon despre virtute este, în raport cu a unora dintre gînditorii despre care am vorbit, de un nivel minor. Căci dacă virtutea este identică cu puterea şi bunăstarea individului, s-a terminat cu armonia sufletească în sine însăşi şi cu viaţa în comunitate. Etica

320. Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrate*, 1893.
321. *Memorabilia* IV 6, 8 ; III 8.
322. Kinkel, *op. cit.*, p. 122.
323. *Ibidem*, p. 123.
324. Vezi exemple la Joël, *op. cit.*, II, 1, p. 44.

lui Xenofon reprezintă aceeaşi primejdie pentru comunitatea umană ca şi aceea a sofiştilor. Cît de departe se află acesta de marele atenian, Socrate, care afirmase hotărît că e mai bine de a suferi nedreptatea decît a o făptui. Xenofon, dimpotrivă, a fost de părere că este un bine a face rău vrăjmaşului.

De asemenea şi în ceea ce priveşte religia, Xenofon reprezintă un politeism mitic. El disprețuieşte raţiunea şi ştiinţa şi crede în oracole superstiţii şi într-o pseudo-religie de un nivel inferior.

BIBLIOGRAFIE

Vezi Zeller, *op. cit.*; J. D. Hoëvell, *De Xenophontihis Philosophia*, Groning 1840; W. Engel, *Xenophones politische Stellung und Wirksamkeit*, 1853; A. Garnier *Histoire de la Morale : Xénophon*, Paris, 1857; Henkel, *Xenophon und Isokrates*, 1866; Beckhaus, *Xenophon der Jüngere u. Sokrates, oder über die unechten Schriften Xenophons*, 1872; A. Croiset, *Xénophon, son caractère et son temps*, Paris, 1873; vezi bibliografie la Überwegs, *Grundriss* ...erster Teil, p. 122; Überwegs, *Grundriss der Geschichte der Philosophie :* Bd. I; Praechter, *Philosophie des Altertums*, Freib. in Breisg., 1957; W. Kranz, *Die griechische Philosophie*, 1950; A. Delatte, *La formation humaniste selon Xénophon*, Bullet. Acad. Royal, Belge (Lettres), 1949; André Gresson, *La philosophie antique*, Paris, 1956.

IV

SISTEMELE UNIVERSALE

Perioada sistematică

A.

IDEALISMUL PLATONIC

În timp ce aceşti elevi ai lui Socrate, pe care i-am numit «socratici mici» sau «unilaterali», au înţeles într-un chip unilateral filozofia marelui Atenian, ceea ce a făcut ca ei să elaboreze nişte concepţii filozofice ce n-au putut dăinui mult timp. Platon a dezvoltat filozofia socratică, creînd astfel un sistem original monumental, ce a avut o însemnătate hotărîtoare pentru întreaga evoluţie a gîndirii filozofice şi a vieţii spirituale a popoarelor europene. «O punte de aur duce de la lumea ideilor lui Socrate la imperiul filozofiei platonice. Cine ştie să treacă peste acest pod, acela înţelege uşor că toţi ceilalţi elevi ai lui Socrate au bătătorit, mai mult sau mai puţin, drumuri greşite, întrucît ei au pierdut din ochi idealul spre care se îndrepta tînărul din istorioara lui Kirolenko» [325], pentru care a trăit şi a murit Socrate. Sau, ca să întrebuinţăm o altă asemănare a lui Kinkel, «dacă Dumnezeu, care cîntăreşte sufletele oamenilor în cîntarul de aur al destinului, ar pune într-o parte a balanţei sufletele lui Socrate şi Platon, iar în alta sufletele tuturor filozofilor despre care am arătat pînă acum, partea balanţei în care se găsesc sufletele celor doi ar cîntări mai mult. Atît de mult depăşesc aceştia pe ceilalţi gînditori în ceea ce priveşte spiritul ştiinţei şi al moralităţii» [326]. De aceea, era natural ca filozofia socratică-platonică să influenţeze hotărîtor evoluţia gîndirii umanităţii, căci spiritul filozofiei platonice formează fermentul, care mişcă şi fecundează viziunile despre lume şi viaţă ale marilor filozofi ai epocii patristice, ai evului mediu, ai Renaşterii şi ai timpurilor moderne. Părinţii Bisericii, marii teologi

325. Vezi: Kinkel, *op. cit.*, p. 67.
326. *Ibidem*, 126.

ai scolasticii, filozofii Renașterii, Kant, Fichte, Hegel, neokantismul și neohegelianismul îi sînt tributari lui Platon. Importanța lui Platon poate fi asemănată cu aceea a lui Kant, dacă nu o depășește chiar pe a filozofului german. Însemnătatea mare a filozofiei platonice constă în faptul că aceasta nu se sfîrșește în dogme fixe, ce în chip necesar trebuiau să fie depășite în decursul istoriei gîndirii omenești, ci valoarea ei mare și sensul ei adînc constă în metoda pe care a întrebuințat-o Platon și în năzuința științifică a acestuia, ce a deschis spiritului uman posibilități creatoare nesfîrșite.

Platon a fost cel dintîi filozof antic grec care a elaborat un sistem filozofic, ce cuprinde toate disciplinele filozofice, ce au ca obiect toate aspectele vieții, ale lumii și ale omului. El tratează, dintr-un punct de vedere unitar, epistemologia, psihologia, metafizica, etica și teoria statului. Desigur că problemele etice, antropologice și religioase se află și la Platon pe primul plan. Acesta avea convingerea, ca și Socrate, de altfel, că punctele de vedere etice-religioase sînt hotărîtoare în soluționarea tuturor problemelor filozofice, aceasta din motivul că și pentru Platon eticul constituie adevărata natură a omului.

Nietzsche i-a adus lui Socrate printre alte acuze și pe aceea că înțeleptul grec n-a avut nici o înțelegere pentru artă. Această acuză nu-l privește pe Platon, care se pare că are prea mult simț artistic, fiindcă în sistemul platonic fantezia creatoare artistică joacă un rol hotărîtor. Se știe că înainte de a-l cunoaște pe Socrate, Platon a scris poezii foarte reușite. De aceea cine vrea să-l înțeleagă pe Platon, trebuie să-l înțeleagă ca poet și filozof într-una.

1. VIAȚA ȘI OPERA LUI PLATON (427—348 î.Hr.)

a. **Viața lui Platon.** Platon s-a născut la Atena (sau Egina) în 7 Thargolion a primului an al Olimpiadei a 88-a, așadar în anul 427 î.Hr., sau, după alții, în 7 Thargolion Olimpiada a 87-a, adică în anul 428 î.H. [327], primind numele de Aristokles, ca fiu al lui Ariston și al Periktionei, care își aveau originea într-una dintre cele mai vechi și mai nobile familii din Atena. Ariston se trăgea din familia regelui Kodros, iar Periktione, din familia lui Solon. Porecla de Platon i-a fost dată mult mai tîrziu de un maestru de gimnastică și aceasta din pricina figurii lui solide, a frumuseții, armoniei și sănătății lui fizice [328]. Din acest motiv nu este deloc surprinzător că poporul grec l-a trecut pe Platon în legendele sale. Așa de ex. Olimpodor ne-a transmis legenda că, îndată după nașterea

327. Data nașterii lui Platon, ca de altfel și anul morții, nu este precisă. Vezi: Zeller, *op. cit.*, p. 390; Überwegs, *Grundriss...* Erster Teli, p. 139.

328. Zeller, *op. cit.*, p. 392.

lui Platon, părinții acestuia l-au așezat pe Hymettos, în timp ce ei aduceau jertfă lui Pan, lui Apollo și nimfelor. În timpul acesta albinele zburau în jurul copilului și-i depuneau pe buze miere și de aceea acesta va vorbi mai tîrziu așa de frumos și de inspirat. Iar după altă legendă și mai veche, Platon ar fi de origine divină. Aceste legende nu lămuresc decît faptul că Platon a fost o personalitate uriașă.

Din acest motiv este foarte interesant să urmărim pe Platon pe drumul educației sale. Platon a trăit cu intensitate destinul așa de zbuciumat și schimbător al patriei sale. Se crede că profesorii lui au fost Dionisius, Ariston din Argos [329], Drakon și Megillus din Agrigent [330]. Platon a luat parte la mai multe expediții și lupte la Tangra, Corint și Delium. Dar aceste războaie, expediția în Sicilia și mai ales dezastrul suferit de Atena în războiul împotriva Spartei, au contribuit în mare măsură ca să-i atragă atenția tînărului Platon asupra metehnelor de guvernămînt ce stăpîneau în orașul său natal [331]. Deși, trebuie să subliniem acest lucru, Platon își iubea cu pasiune orașul în care văzuse lumina zilei. Se spune că el ar fi zis, cu o ocazie oarecare, că mulțumește zeilor pentru trei lucruri : că s-a născut bărbat, că el s-a născut în Atena și, în sfîrșit, că el s-a născut în timpul lui Socrate.

Faptul că el a trăit în preajma genialului înțelept atenian a avut o importanță covîrșitoare asupra evoluției spirituale a lui Platon. Se știe că Socrate a fost un dușman neîmpăcat al regimului oclocrat. Resentimentul lui Socrate față de democrație era fundamentat pe o convingere doctrinară. Meteahna cea mare a democrației era, după Socrate, că în timp ce în viața cetățenească în orice afacere hotărăște specialistul, în afacerile oficiale și în conducerea statului, după convingerea democratică, trebuie să hotărască numărul de voturi și nu înțelegerea [332]. Acest fel de a gîndi era pentru Socrate o nebunie și din această pricină el combate democrația. În această tendință antidemocratică Socrate se întîlnește cu tineretul atenian aristocrat. Probabil că și aceasta l-ar fi determinat pe Platon să-l urmeze pe Socrate [333].

Înainte de a-l cunoaște pe Socrate, Platon se ocupase — cum am remarcat — cu poezia, în care, după spusa lui Zeller, ar fi ajuns foarte departe [334]. De asemenea el a fost introdus în filozofia heracliteană de către Cratylus [335]. Dar se spune că, în clipa în care Platon l-a cunoscut,

329. Diogene Laertius III, 4.
330. Plutarch, *De mus.* 17.
331. Vezi : Scrisoarea a VII-a platonică 324 A — 326 B.
332. W. Windelband, *Platon*, în «Formmans Klassiker der Philos.», p. 17.
333. Socrate și Platon, ca și Aristotel, reprezintă eronata idee că oamenii de la natură sînt sortiți ca unii să fie sclavi, iar alții stăpîni.
334. Zeller, *op. cit.*, p. 395.
335. Aristotel, *Metaph.* I, 6.

datorită lui Critias şi Charmides, pe Socrate, a ars toate încercările sale poetice şi a urmat acestuia [336]. Platon era în vîrstă de 20 de ani. Tînărul plin de entuziasm şi cu o fantezie creatoare puternică a avut o ocazie bună de a-şi disciplina gîndirea în preajma logicianului Socrate, iar mărimea de caracter a maestrului său i-a trezit admiraţia. Este mai mult ca posibil că în acest timp el a făcut cunoştinţă şi cu alte direcţii filozofice [337]. Deci Platon şi-a cîştigat o cultură imensă, fie prin educaţia şi instrucţia temeinică pe care o primise, fie prin influenţa pe care a exercitat-o asupra sa atmosfera spirituală în care el respira. Căci nu trebuie să uităm că educaţia tînărului Platon se întîmplă într-o epocă în care Atena era sufletul cultural al lumii antice. Literatura creată de tragedienii greci era în floare tocmai în timpul şcolarităţii lui Platon. În acelaşi timp cu genialele opere ale lui Sofocle, Eschil şi Euripide se mai jucau piesele lui Aristofanes, pe care Platon sigur că le-a cunoscut. El a mai fost apoi influenţat şi de megaricul Euclide. Toate aceste influenţe au contribuit ca Platon să ajungă la convingerea «că nemurirea sufletului nu o poate cîştiga înţeleptul decît prin totala sa dăruire în slujba Ideii» [338].

Dar Platon n-a fost influenţat numai de literatură, teatru şi filozofie, ci şi de artele plastice. În acest timp Stoua Poikile a fost înfrumuseţată cu tablouri de către celebrii pictori Polygnot şi Pamainos, iar Phidias şi Polokletos au împodobit Atena cu sculptori, ce şi astăzi fac obiectul admiraţiei noastre. În gustarea acestor opere de artă a deprins şi Platon măiestria de a descrie cu multă plasticitate ideile, devenind astfel cel mai mare «sculptor al ideilor» al antichităţii [339].

Desigur că de mare importanţă a fost mai ales influenţa pe care Platon a suferit-o din partea filozofilor ca Euclide, prin care a cunoscut filozofia eleată, Simmias şi Cebes, prin care el a cunoscut filozofia lui Philolaos şi Heraclit. Trebuie să mai subliniem faptul că în acest timp înfloreau în Atena sofistica şi retorica. Platon a cunoscut temeinic sofistica, pe care el o va combate cu ardoare [340]. De asemenea Platon combate şi retorica timpului său, din pricină că retorii confundau retorica cu filozofia. Se mai crede că Platon ar fi ascultat în Atena pe Zenon din Elea. Că el a cunoscut temeinic filozofia eleată ne stă mărturie dialogul *Parmenides*.

Dar influenţele acestea au fost mult depăşite de aceea a lui Socrate. Am văzut că Socrate trăia într-o epocă în care în Atena făcea mare de-

336. Diog. Laert. III, 6; şi Überwegs, *Grundriss...* 1. Teil, p. 141.
337. *Ibidem*.
338. Kinkel, *op. cit.*, p. 132.
339. *Ibidem*.
340. Totuşi despre sofiştii Gorgias şi Protagoras Platon vorbeşte cu oarecare respect.

zastru individualismul cel mai cras. Sofiştii, retori şi mulţi poeţi ai timpului preamăreau individul, pe care-l considerau a fi substanţa lumii morale. Socrate se opune curentului acesta individualist prin aceea că el caută să trezească spiritul autocunoaşterii, fiindcă certitudinea oricărei realităţi morale se află în cunoaşterea legilor general-valabile, ce se află în conştiinţa morală. Ce impresie uriaşă trebuie să fi făcut apariţia lui Socrate asupra spiritului cu o rezonanţă afectivă atît de mare ca a lui Platon ? Aceasta cu atît mai mult cu cît şi Platon era martor al decadenţei morale şi religioase înlăuntrul comunităţii de viaţă a poporului atenian. La această decadenţă au contribuit, desigur, şi unii tragedieni, care şi-au permis să expună în operele lor zei şi eroi, care trezesc rîsul. Sofiştii preamăreau, cu cuvinte mari şi umflate, posibilităţile individului şi subiectivismul moral. Superstiţiile cele mai copilăreşti îşi găsiseră iarăşi un pămînt fertil în Atena. Socrate le combate cu un argument, care-l apropie de filozofii eleaţi, întrucît el face dovada că virtutea şi moralitatea sînt cunoaştere autentică. Sofiştii au aşezat pe tron, în locul raţiunii, intelectul cotidian, al simplismului, iar cei care mai credeau în mistere au trimis în exil atît intelectul cît şi raţiunea. Socrate are meritul de a le fi readus în patria lor şi cu aceasta în cultura omenirii şi de a le fi redat locul care li se cuvenea, ceea ce a însemnat că el a ridicat raţiunea la rangul de domnitoare peste intelect şi instinct. În preajma acestei personalităţi uriaşe pe care Platon o urmează pe străzile şi pieţele Atenei, pentru a-i sorbi cuvintele şi a-i pătrunde sensul spuselor sale, el învaţă cu multă trudă arta dialecticii şi a descoperirii adevărului, pentru a-şi clădi în lumea spiritului său o lume nouă şi pentru a se transforma, cum zice Zeller, dintr-un poet diletant într-un filozof veritabil. Opt ani a luptat Platon cu spiritul lui Socrate, aşa cum Iacob a luptat cu îngerul Domnului, şi rezultatul acestei lupte a fost că scînteia geniului, ce mocnea în sufletul lui Platon, s-a transformat într-un incendiu uriaş. De aceea este şi explicabil de ce Socrate este personajul principal în toate dialogurile platonice.

Dar şi mai mult l-a zguduit moartea martirică a prietenului şi maestrului său iubit. Bolnav fiind, Platon n-a putut lua parte la ultimele discuţii pe care Socrate le-a avut cu elevii săi [341]. Dar această dramă, pe care a trăit-o cea mai interesantă figură de filozof a antichităţii, a fost aşa de hotărîtoare, încît ea l-a determinat pe Platon să se salveze din lumea senzorială într-o lume suprasensibilă, cum zice Zeller [342]. De aceea după moartea lui Socrate nici o problemă nu i-a mistuit sufletul lui Pla-

341. După relatarea din *Phedon* 59 b, Platon a fost în acest timp bolnav.

342. Zeller, *op. cit.*, 207. Unii istorici ai filozofiei antice cred că în timpul cît l-a ascultat pe Socrate, Platon a elaborat şi proiectul teoriei despre Idei. Vezi: Überwegs, *Grundriss...* p. 141.

ton cu dogoarea ei mai mare decît problema politicii celui mai bun stat. Poate că numai problema nemuririi sufletului l-a mai chinuit așa de mult. Platon reprezintă ideea că între morală și politică există o legătură existențială. Pentru el etica este temeiul etern al politicii, căci această convingere i-a întărit-o moartea eroică a lui Socrate. Acesta și-a aruncat viața în cumpăna morții, tocmai pentru a salva eternitatea valorilor etice. Din dialogurile platonice ajungem la concluzia că sufletul mare al lui Socrate trăiește mai departe tocmai fiindcă în acesta era vie nostalgia după ceea ce are valoare eternă. Ceea ce a fost muritor în ființa lui Socrate a dispărut, dar în opera platonică a rămas ceea ce era în acesta veșnic și netrecător: Socrate ca prototipul înțeleptului, ca paradigmă pentru aceia care năzuiesc să împreune adevărul cu viața și existența.

După moartea lui Socrate, îl întîlnim pe Platon la prietenul său Euclid în Megara (399 î.Hr.). Cît timp a rămas el în Megara, nu știm nimic precis. De asemenea nu știm dacă din Megara el s-a întors la Atena sau a plecat într-o călătorie mai îndepărtată în Egipt. După unii biografi Platon s-ar fi întors în Atena, unde el era însă indezirabil, pentru regimul democratic ce domnea acolo, căci se știe că Platon intenționa să înlocuiască democrația cu aristocrația spirituală, ce se fundamentează pe o cultură morală și o credință religioasă mai înaltă. Este convingerea pe care Platon și-o cîștigase în preajma lui Socrate, că adevăratul conducător al poporului trebuie să fie numai filozoful (înțeleptul), așadar rațiunea.

Mînat de năzuința de a se instrui și a asimila cît mai multă știință, Platon face în anii 395—390 î.Hr. călătorii mai îndepărtate în Kyrene și Egipt, Italia sudică și Sicilia. Asupra ordinei cronologice a acestor călătorii părerile sînt foarte diferite. Sigur este că în Egipt el a făcut cunoștință cu știința înaltă a preoților egipteni, iar în Kyrene, Platon face cunoștință cu vestitul matematician Theodorus, care îl introduce în științele matematice [343]. Căci, după mărturia lui Proclus, Platon a fost un eminent matematician [344]. Dar mai importante și mai fructuoase au fost călătoriile lui Platon în Italia de sud și Sicilia. În Tarent, Platon a făcut cunoștință cu filozoful pitagoreian Architas, care l-a introdus și mai temeinic în filozofia pitagoreică, decît au putut să face acest lucru în Atena un Cebes ori Simmias [345]. Iar în Sicilia, Platon se împrietenește cu cumnatul tiranului Dyonisos (cel Bătrîn), cu Dion, și prin aceasta voia să-l intereseze pe cel dintîi pentru planurile sale politice. Dyonisos n-a

343. Vezi Diogene Laertius III, 6. Zeller este de părere că Platon l-a cunoscut pe Theodorus în Atena, imediat după moartea lui Socrate.

344. Platon a introdus în matematică metoda analitică.

345. Vezi: Platon, Epistola VII-a p. 324 a.

arătat nici o înțelegere pentru ideile politice ale lui Platon [346], așa se face că filozoful ajunge în conflict cu acesta, care, ca să scape de «incomodul moralist», îl tratâ ca pe un prizonier de război, predîndu-l ambasadorului spartan Pollis, iar acesta îl vîndu ca sclav în Egina [347]. Filozoful cirenaic Anniceris îl răscumpără și-i dărui libertatea [348]. După această experiență tragică Platon se întoarse în Atena.

Întors la Atena (361 sau 360) — se pare complet vindecat de orice ambiție politică — Platon se dedică numai filozofiei. Anniceris a refuzat să primească suma de bani pe care el o plătise pentru Platon, și cu aceasta s-a cumpărat grădina Academos, unde Platon întemeie un fel de confrerie în gimnaziul de acolo [349]. Este vestita Academie platonică, ce avea forma unei școli superioare în Gimnaziul lui Akademos [350], iar forma ei interioară era o comunitate spirituală între maestru și elevi cu o accentuată tendință filozofică. Era vorba despre o comunitate între personalități, care erau ținute laolaltă de aceleași idei filozofice : ideea înțelepciunii și a științei. În această comunitate — străină de orice interes material — «filia» devine temelia unui raport moral-spiritual în care maestrul dăruiește plin de iubire din bogăția sa spirituală, iar elevii se cultivă și se maturizează din prinosul acestui dar. «Prin comunitatea gîndirii și a voinței de a produce adevărul împreună, acesta este pentru Platon, sensul oricărei prietenii și iubiri prin care oamenii trebuie să se unească. Din această unire a muritorilor, se produce mereu și mereu viața nouă a ceea ce este nemuritor [351]. În această Academie era un altar închinat muzelor și lui Eros ; acelui Eros platonic, care n-are nimic de-a face cu iubirea senzorială, ci este reprezentantul năzuinței generale umane după Adevăr, Frumos și Bine. Așadar după ceea ce este veșnic. Este năzuința spiritualizată prin rațiune. Prietenia, iubirea și setea după știință se unesc în acest Eros și formează o forță, ce are menirea să unească umanul cu divinul [352].

În această Academie, Platon își expune ideile sale filozofice, fie într-o formă dialogică, cum făcea Socrate, fie într-o formă expozitivă. Odată pe lună și în zile anumite profesorii și elevii se adunau și organizau cîte un «symposion», în felul aceluia pe care-l descrie Platon în dialogul său celebru cu același nume. Platon nu era singurul profesor în

346. Diog. Laertius III, 18.
347. În anul 387 ; Vezi Diog. Laertius III, 19.
348. Zeller, *op. cit.*, p. 414. Încercarea zadarnică a lui Platon de a-și pune în practică ideile sale politice, constituie latura tragică a vieții acestui filozof.
349. Care va dura pînă la anul 529.
350. Existau trei gimnazii în Atena : unul numit Kinosarges, care a devenit școală cinică, al doilea numit Lykeion — va deveni școală peripatetică, și acela al lui Akademos, devenit Academie platonică.
351. W. Windelband, *Platon*, 1922, p. 30.
352. Kinkel, *op. cit.*, p. 146.

Academie, ba chiar şi elevii lui Platon au ţinut cursuri. Dintre aceştia amintim pe Speusippos, nepotul lui Platon şi urmaşul acestuia — la conducerea Academiei, Xenocrates din Calcedon, Menedemos din Phyra, Filippos din Opus, Eudoxos şi Aristotel. Nu posedăm lista tuturor conducătorilor Academiei [353], dar ştim precis că ea a durat 900 de ani, pînă cînd un edict al împăratului Justinian (529 î.Hr.) a dizolvat-o.

Afară de cursuri, Platon lucra asiduu la operele sale. Dialogurile platonice au fost scrise în mare parte în timp ce Socrate trăia. Caracteristica acestora este că aceste dialoguri nu se termină cu adevăruri ultime, apodictice, absolute, ci — după modelul socratic — cu întrebări şi probleme chinuitoare, cu aporii, fiindcă scopul acestora nu este să înveţe, ci să trezească activitatea proprie şi să deprindă la filozofare.

Platon a mai fost tentat de două ori să-şi realizeze planurile sale politice în Sicilia. Intenţia lui Platon în a doua călătorie pe care a făcut-o în Sicilia, întrerupîndu-şi activitatea filozofică, a fost ca, împreună cu prietenul său Dion, să determine pe tînărul conducător Dyonisius să transforme tirania într-o monarhie întemeiată pe legi. Planul acesta n-a avut nici o şansă de izbîndă, din pricină că Dyonisius l-a suspectat pe Dion că are intenţia să-l răstoarne. Dion a fost exilat, iar Platon a rămas fără nici o influenţă. A treia călătorie a lui Platon în Sicilia a făcut-o ca să împace pe Dyonisius cu Dion. Nici de data aceasta Platon n-a avut nici un succes, ba era să-l coste chiar viaţa, dacă n-ar fi intervenit pentru el Architas din Tarent.

După întoarcerea la Atena, Platon s-a dedicat exclusiv filozofiei. În această epocă îşi au obîrşia cele mai grele de sens dintre dialogurile sale, ca *Parmenide*, *Sofistul*, *Philebus* şi *Legile*. Platon s-a convins că un filozof, cu principii ca ale sale, nu poate realiza nimic pe plan politic în Atena timpului său şi de aceea ia hotărîrea «să formeze oameni politici» cum se exprimă Zeller [354]. După aceste eşecuri politice Platon nu s-a mai ocupat de ştiinţă şi filozofie. El a murit în vîrstă de 80 de ani (347 î.Hr.). Elevii săi i-au cinstit memoria declarînd ziua naşterii lui Platon drept o sărbătoare mare pentru Academie [355].

Fără îndoială că Platon a fost o personalitate mare şi un filozof veritabil. Iată cum îl descrie Goethe : «Platon se raportă la lume asemenea unui spirit fericit, căruia îi place să găzduiască un timp în această lume. Şi el nu e atît de preocupat să facă cunoştinţă cu ea, fiindcă el o presupune, cît mai ales să-i comunice ceea ce el aduce cu sine şi de ceea ce

353. Vezi această listă în : Fr. Ueberwegs, *Grundriss*... 1. Teil, 1894, p. 360—362. Ultimul conducător al Academiei a fost Damascus din Damasc, 520—529.

354. Zeller, *op. cit.*, p. 420.

355. Obicei pe care l-a introdus şi Marsilius Ficinius în activitatea Academiei platonice din Florenţa. Vezi P. P. Negulescu, *Academia neoplatonică din Florenţa*, Bucureşti, 1927.

ea are nevoie. El pătrunde în adîncuri mai mult ca să umple lumea cu ființa sa, decît ca s-o cunoască. Platon se mișcă spre înălțime, cu nostalgia, ca să participe la originea ei. Totul ceea ce el exteriorizează se raportează la un întreg etern, la un Bine, Adevărat, Frumos, ale căror imperative el caută să le trezească în fiecare piept» [356]. Căci sufletul lui mare a fost mișcat de năzuința de a salva comunitatea de viață a poporului grec. Prin această năzuință Platon a devenit un moștenitor autentic al lui Socrate, deși, după cum observă același Zeller, Platon se va îndepărta întrucîtva de maestrul său mare. Spre deosebire de acesta, Platon elaborase un sistem filozofic, în care voia să-și introducă elevii săi, și de aceea el avea nevoie și de alte mijloace mai subtile și mai savante, pentru a face acest lucru. Din acest motiv filozofia sa a trebuit să se retragă de prin piețele și străzile Atenei în încăperile unei școli filozofice [357].

Platon preamărește și el puterea măsurii pentru formarea vieții și a existenței insului. Dar el este departe de a admite simplitatea socratică și disprețul față de exteriorul și frumusețile vieții. Probabil că îl oprea să facă acest lucru originea sa aristocratică, sau educația lui artistică și interesul lui pentru întreaga realitate. Socrate a fost, cu toată aversiunea pe care el o nutrea față de democrație, o figură foarte populară, în timp ce personalitatea lui Platon ca și filozofia acestuia, au o trăsătură aristocratică. Platon nici nu se adresează tuturor oamenilor fără nici o deosebire, ci numai unor aleși, care sînt capabili să fie inițiați și să se împărtășească din cultura, știința și viziunea platonică despre lume și viață. El se adresa «acelei aristocrații a inteligenței, pe care el căuta să fundamenteze și statul său» și care caracterizează întreaga sa personalitate [358]. În Platon se unesc, într-un chip minunat, cea mai îndrăzneață idealitate cu o perspicacitate rară a gîndirii cît și aplecarea spre cele mai aride cercetări dialectice cu prospețimea creației artistice. Biografii și cunoscătorii filozofiei platonice au subliniat următoarele trăsături esențiale ale caracterului lui Platon: o sensibilitate accentuată pentru frumos, înălțimea gîndirii lui morale, stăpînirea de sine [359], liniștea sufletească și seriozitatea principiilor pe care el și-a durat existența sa. Este vorba despre «o frumusețe morală și sănătate sufletească a întregii vieți pe care Platon însuși, ca un elin veritabil, o pretinde înainte de toate... și pe

356. Citat la Überwegs, *Grundriss*, p. 143—144.

357. Academia era o sală spațioasă, cu bănci pentru școlari și o «exedra», de unde vorbea magistrul.

358. Zeller, *op. cit.*, p. 433. Vezi și: A. Riehl, *Führende Denker und Forscher*, Leipzig, 1922, p. 8.

359. Se spune că unui sclav, care greșise ceva, Platon i-a zis: «Norocul tău că sînt furios, că altfel ai fi căpătat lovituri».

care el a realizat-o în personalitatea sa proprie într-un chip exemplar» [360]. Caracteristica filozofului autentic este legătura intimă între caracterul și năzuința sa de a descoperi adevărul, pe care să-l realizeze în viața și existența sa proprie. Această năzuință o deprinsese Platon în preajma marelui său maestru : Socrate.

Ca o concluzie, putem încheia această caracterizare a vieții lui Platon, cu sublinierea faptului că acesta a fost o natură «olimpiană-apolinică», un prototip al frumuseții morale, al măsurii și al armoniei. Și «vraja personalității lui constă tocmai în această înălțare solemnă spre ceea ce este mai înalt și mai nobil pentru gîndirea și voința omenească» [361].

b. **Opera platonică.** În momentul în care cineva, care cunoaște temeinic filozofia anteplatonică, citește un dialog platonic, rămîne uimit de deosebirea mare pe care o descoperă între felul de a gîndi al filozofilor de pînă acum și acela al lui Platon. Indiferent dacă cineva compară limba în care sînt expuse ideile sau cuprinsul lucrărilor filozofice, deosebirea este așa de mare, între felul de a gîndi al filozofilor antesocratici și cel al lui Platon, încît numai cu greu putem înțelege saltul uriaș pe care l-a făcut, într-un timp relativ scurt, gîndirea greacă. Ce realizare măreață se află în acest salt, pe care-l săvîrșește gîndirea antică greacă, dacă ne gîndim la limbajul mitic al unui Tales, Anaximandru, Heraclit etc. și limbajul așa de poetic, atît de avîntat și în același timp așa de științific al lui Platon? La cei dintîi lumea este încă plină de demoni, iar lumea era stăpînită de capricii și întîmplare și nu s-a făcut nici o încercare de a se ajunge la o fundamentare stiințifică unitară a lumii. Terminologia primilor filozofi este precară, nesigură, este suficient să ne gîndim de ex. la «apeiron»-ul lui Anaximandru, la terminologia pitagoricilor sau a lui Anaximene. Dimpotrivă, Platon operează cu o terminologie științifică dezvoltată și precisă ; cu o măiestrie necunoscută pînă la el întrebuințează el limba sa maternă, pe care o transformă într-o unealtă cu ajutorul căreia se pot exprima și cele mai subtile idei filozofice. Numai așa a fost posibil ca Platon să trateze cele mai adînci probleme cu privire la cunoașterea lumii și rezultatul meditațiilor lui să-l expună într-o formă, care ne trezește entuziasmul și nouă celor de astăzi. Dialogurile lui sînt adevărate opere de artă de o frumusețe neasemuită, «poetizări cu noțiuni ce farmecă prin forma lor literară și a structurii lor interioare» [362]. În opera lui Platon s-au îmbinat, într-o perfectă armonie, gîndirea rațională cu fantezia creatoare de imagini și metafore. La cea mai mare parte dintre filozofi, ca de ex. «la Aristotel,

360. Zeller, *op. cit.*, p. 434.
361. Windelband, *op. cit.*, p. 15.
362. Windelband, *op. cit.*, p. 38 ; A. Riehl, *op. cit.*, p. 9—11.

Spinoza, Kant, Hegel, putem admira spiritul ştiinţific, la cîţiva dintre marii gînditori spiritul acesta se uneşte cu patosul profetismului, la alţii ca de ex. la Descartes, Schelling, Schopenhauer, acest patos se uneşte cu frumuseţea artistică a expunerii : Unirea acestor trei momente este caracteristică la Platon» [363].

Problema autenticităţii operei lui Platon. Opera filozofico-literară transmisă posterităţii sub numele lui Platon cuprinde : Apărarea lui Socrate, 34 de dialoguri, o colecţie de scrisori şi cîteva încercări poetice. Opera aceasta a trezit în decursul timpului o «problemă platonică». Iată în ce constă această problemă : este vorba de a se şti cu certitudine : care sînt scrierile autentice ? care este data de alcătuire a fiecărei scrieri ? care este ordinea lor cronologică de alcătuire ?

Chestiunea autenticităţii operelor platonice a preocupat şi pe criticii antici, mai ales aceia din şcoala grămăticilor alexandrini. Aşa de ex. gramatistul alexandrin Aristofan din Bizanţ (cca 200 î.Hr.) a clasificat scrierile platonice pe care el le crede autentice în *trilogii.* La fel şi neopitagoreianul Thrasyllos (contemporan cu Tiberius) le-a clasificat în nouă *tetralogii.* Autenticitatea cîtorva dintre scrierile platonice a fost pusă la îndoială de aceştia. Dar această chestiune a devenit obiectul unor vii şi nesfîrşite discuţii mai ales în timpurile moderne, mai cu deosebire în cadrul şcolii critice germane a secolului al XIX-lea. În discuţiile în legătură cu această problemă se ţinea cont pe de o parte de argumentul tradiţiei antice, ca dovadă externă, pe de alta critica internă, care, fără să ţină cont de dovada externă, căuta să verifice fiecare scriere platonică după criteriile expuse mai sus, şi anume : 1) mărturisirile despre autenticitatea acestora ale scriitorilor antici, în frunte cu Aristotel ; 2) verificarea conţinutului fiecărei scrieri, prin comparaţie cu cele autentice în mod sigur ; 3) verificarea în acelaşi fel, pe temeiul compoziţiei artistice ; 4) verificarea pe baze lexicologice.

Care sînt dovezile de autenticitate externe ? Mai întîi să răspundem la o întrebare premergătoare : cum ni s-a transmis opera platonică ?

Academia avea şi o bibliotecă, în care Platon şi-a lăsat manuscrisele operelor sale. După moartea acestuia, şefia Academiei şi a Bibliotecii a preluat-o Speusip, nepotul lui Platon, apoi, rînd pe rînd, Xenocrate, Palemon, Crates şi Crantor în timpul vechii Academii [364].

După aceştia urmează şcolarii Academiei de mijloc şi, în sfîrşit, aceia ai noii Academii, dintre care cei mai însemnaţi au fost Arcesilaos şi Carneades.

363. A. Riehl, *op. cit.*, p. 39 ; G. Maire, *Platon* (Philosophes), 2 éd. Parie, 1970.
364. Vezi amănunte la Diog. Laertius, *op. cit.*, III, 7—8 ; Cicero, *Academicae Quaestiones.* Acesta enumeră lista întreagă a şcolarilor celor trei Academii ; Überwegs, *Grundriss...* Erster Teil, p. 360—362.

Aceştia au păstrat, asemenea unui depozit sacru, opera marelui întemeietor al Academiei [365], aşa că atunci cînd acesta şi-a strămutat sediul în Ptolemaion, au fost strămutate acolo şi toate originalele operelor lui Platon, pe care, mai tîrziu, în timpul împăratului Tiberiu, le-a consultat gramaticul Thrasyllos, cel care le-a grupat în *tetralogii* [366].

Alte manuscrise s-au păstrat tot în biblioteca din Alexandria, pe care a înfiinţat-o regele Egiptului şi Ptolomaios Soter, cu concursul mai multor învăţaţi, printre care a fost şi platonicianul Heraclid Ponticos. Despre acesta se ştie că el însuşi a fost auditor al lui Platon şi Aristotel. Ţinînd seama de acest amănunt şi de faptul că a fost şi o dorinţă a regelui către Demetrios Phalereus, organizatorul bibliotecii, ca să-i procure copii de pe toate operele filozofilor din Atena nu este cu putinţă să admitem că nu s-au adus şi operele celui mai vestit dintre filozofi.

Cît despre autenticitatea lor mai putem afirma că nu se poate închipui, ca abia după o generaţie — deci la anul 300 î.Hr. — cînd mai supravieţuiau contemporani ai filozofului, şi ţinînd cont de spiritul critic al grămăticilor alexandrini, să se fi introdus, sub numele lui Platon, scrieri străine.

În secolul al III-lea Callimach din Efes, chemat la biblioteca din Alexandria, alcătuieşte cele dintîi cataloage (pinakes) ale «operelor şi scriitorilor străluciţi în felurite raporturi ştiinţifice». A fost o vastă bibliografie în 120 de cărţi cu note biografice, critice şi istorice asupra manuscriselor conţinute în bibliotecă, în număr de peste o jumătate de milion.

Trecem peste criteriile după care Aristofan din Bizanţ şi învăţatul Thrasyllos au grupat dialogurile platonice [367] şi subliniem numai faptul că datorită acestora se ştie că 15 scrieri platonice sînt autentice [368]. Dar în urma cercetărilor critice antichitatea a ajuns la concluzia că numai 36 de scrieri, ce poartă numele lui Platon, ar fi autentice [369].

Critica modernă nu s-a mulţumit cu argumentele aduse de tradiţia antică, ci aplicînd critica filologică, a ajuns la alte rezultate. În special şcoala germană din secolul al XIX-lea, începînd cu Tennemann şi mai

365. Cicero ne relatează că, după ce romanii au ocupat Atena, oratorul roman Crassus a dorit să consulte dialogul Gorgias, scolarhul Charmandas numai cu mare greutate i-a îngăduit acest lucru. Vezi: Cicero, *De Oratore*, I, 45—47. Vezi: J. Chevalie. *Etude critique du dialogue pseudo-platonicien*, Paris. De mare importanţă cu privire la opera platonică sînt cele 3 volume ale lui Paul Friedländer, Bd. I.: *Seinwahrheit und Lebenswirklichkeit*, 3 Aufl., 1964; Bd. II: *Die platonischen Schriften*, 3. Auflage, 1964; Bd. III: *Die platonischen Schriften*, 3 Aufl. 1972.

366. Vezi: Ueberwegs, *Grundriss...* p. 155.

367. Şi anume: Politeia, Timaios, Critias, Sofistul, Politica, Cratylos, Legile, Minos şi Epinomis, Theaitetos, Euthydemos şi Apologia, Criton, Phaidon şi Scrisorile.

368. Vezi: Waddington, *La philosophie ancienne et la critique historique*, Paris, 1904, p. 121.

369. Vezi: Ueberwegs, *Grundriss...*, p. 146—164 e discutată pe larg problema aceasta a autenticităţii cu multă bibliografie; P. Friedländer, *Platon*, 2 vol., vol. al II-lea: *Die platonische Schriften*. Fr. în Br., 1957 (retip. 1964—1972 în 3 volume).

ales Schleiermacher [370], a pus la îndoială autenticitatea unora dintre scrierile platonice transmise de antichitate. În urma discuțiilor și a cercetărilor judicioase, cu ajutorul metodei interne, întreprinse de Schleiermacher, K. F. Hermann, Munk, Grote, Überwegs și Zeller, s-a ajuns la concluzia că *20 de scrieri platonice sînt sigur autentice.* Acestea au fost apoi împărțite, din punct de vedere cronologic, în trei grupe.

Acela care a pus pentru prima dată problema ordinei în care au fost scrise dialogurile platonice a fost Schleiermacher. Clasificarea pe care a făcut-o acesta ține cont de cele trei epoci de activitate ale filozofului : Dialoguri, scrise pînă la moartea lui Socrate (399 î.Hr.), numite scrieri elementare ; de la 399 pînă la întemeierea Academiei (387 î.Hr.), numite scrieri preparatorii ; de la 387 î.Hr. pînă la moartea sa, numite scrieri constructive.

Schleiermacher pleacă de la considerația că Platon și-ar fi conceput scrierile după un plan unitar și le-ar fi dezvoltat într-o manieră progresivă. Această idee a fost însă combătută de alți critici ca K. Fr. Hermann [371], Überwegs [372], Ed. Munk [373], Teichmüller [374] și Wilamowitz [375].

Pe temeiul cercetărilor cu privire la conținutul, la stilul și la limba scrierilor platonice, pe care le-au făcut criticii englezi și germani mai ales, în ultimele decenii, s-a ajuns la împărțirea următoare a dialogurilor platonice :

I. Dialogurile socratice sau din tinerețe (confruntarea cu sofiștii)

1. Apărarea (Apologia) lui Socrate.
2. Criton (Credința lui Socrate față de legi).
3. Euthyphron (Despre pietate).
4. Lysis (Despre iubire și prietenie).
5. Lahes (Despre vitejie).
6. Charmides (Despre înțelepciune).

II. Dialogurile critice principale, scrise în epoca maturității, în care este cuprinsă concepția despre lume, om și viață

1. Protagoras (Despre învățarea virtuții).
2. Gorgias (Împotriva falsei retorici).
3. Euthydemos (Persiflarea sofismelor sofiștilor).

370. Vezi : Schleiermacher, în introducerile la opera lui Platon : *Plato's Werke*, Berlin, 1817—1828.
371. K. F. Hermann, *Geschichte und System der platon. Philos.*, 1839, p. 377.
372. *Op. cit.*
373. *Die natürliche Ordnung der platon. Schriften*, 1856.
374. *Die liter. Fahden im vierten Jahrhundert vor Christ*, 1881—1884.
375. Wilamowitz, *Platon* I, p. 7.

4. Cratylos (Împotriva falsei întrebuinţări a iubirii de către sofişti).
5. Menon (Iarăşi despre virtute şi proiectul teoriei «reamintirii»).
6. Theaitetos (Critica concepţiilor epistemologice).
7. Hippias maior (După unii critici neautentic, important pentru pregătirea pentru «Symposion»).
8. Phaidros (Concepţia despre idei).
9. Sophites (Despre raportul dintre idei).
10. Symposion (Teoria despre «Eros» sau despre metoda după care pot fi intuite ideile, prototipurile eterne ale lucrurilor).
11. Parmenide (Despre raportul Ideilor cu lumea senzorială).
12. Phaidon (Despre moartea lui Socrate şi despre nemurirea sufletului).
13. Philebos (Despre cel mai înalt bun).
14. Politeia (Despre Statul cel mai bun. Cea mai matură operă platonică. Ideea de bine este soarele divin, ce dă viaţă întregii realităţi).

III. Dialogurile scrise la bătrîneţe

1. Timaios (Filozofia platonică a naturii).
2. Nomoi («Legile», despre state).
3. Critias (Filozofia istoriei).

EDIŢII ŞI TRADUCERI ALE OPEREI PLATONICE

Dialogurile platonice au fost editate pentru prima dată în epoca Renaşterii în limba latină de către Marisilius Ficinus (1483—1484), în Florenţa, şi sub influenţa lui Gorgios Gemistos Plethon şi a lui Cosimo de Medici, care a susţinut cheltuielile. Cu textul grecesc au fost editate de Aldus Manutius şi M. Musurus în Veneţia, în anul 1513. Alte ediţii ale operei platonice sînt acelea ale lui Oporinus şi Grynaeus, Basel, 1534 şi 1536. Vestită este şi ediţia pariziană a lui H. Stephanus, însoţită de traducerea lui Jean de Sèvres, 3 volume, Paris, 1578, reeditată şi în Lyon în anul 1590 ; apoi şi de traducerea lui M. Ficinus, reeditată în anul 1602. De asemenea mai amintim următoarele ediţii mai vechi : Bipontină, 1781—1787 ; Tauchnitz, Leipzig, 1813—1819 ; 1829, 1850 ; Imman. Bekker, Berlin, 1816—1817, ediţie cu un comentar şi scolii, ce a apărut şi în Londra, 1826 ; F. Ast. Leipzig, 1819—1832 ; Gottfr. Stallbaum, Leipzig, 1821—1825 ; reeditată şi cu prolegomene şi comentarii ; ediţia Baiter, Orelli şi Winckelmann, Zürich 1829—1842 ; Schneider, ed. greco-latină, 1846—1853 ; K. Fr. Hermann, Leipzig, 1851—1853 ; ediţia cea mai bună a lui J. Burnet, 5 vol., Oxford, 1899—1906 ; ediţia H. Omont, Paris, 1908.

Opera lui Platon a fost tradusă în toate limbile cu circulaţie universală.

Traduceri germane: *Platons Werke*, de Schleiermacher, traducere şi introducere, Berlin, 1804—1810, ediţie nouă, 1817—1824; apoi ed. 1828, 1855—1862; *Platons sämtliche Werke*, de Hieron Müller, cu introducere de K. Steihart, 8 vol., Leipzig, 1850—1866; *Platons Werke*, traducere cu introducere, de Otto Apelt, Leipzig. Traduceri mai noi: *Apologie des Sokrates und Criton*, trad. de Apel. Fr. in Br., 1951; *Briefe Griechisch-deutsch*, trad. de Howald, Fr. in Br., 1951; *Euthydemos*, 1955, Fr. in Br.; *Gastmahl*, trad. de Hildebrandt, Fr. in Br., 1934; *Gesetze*, vol. I, cartea 1—6,

vol. II, cartea 7—12, vol. III, vol. I și II *Gorgias*, 1955; *Hauptwerke*, trad. alese cu introd. de Nestle, 1952; *Laches und Euthiphron*, trad. de Schneider, 1945; Menon, trad. de Apelt, 1951; *Phaidon*, trad. de Apelt, 1951; *Phaidros*, tradus cu introd. de K. Hildebrandt. 1953; *Philebos*, trad. de Apelt, 1955; *Protagoras*, trad. de Apelt, edit. de A. Mauersberger, 1956; *Sophistes*, trad. de Apelt, 1955; *Der Staat*, trad. de R. Rufener, introd. de G. Krüger, 1950; *Thätet*, 1955; *Timaios und Kritias*, 1955; *Werke des Aufstiegs Eutyphron, Apologie Kriton, Menon, Gorgias*, ed. de K. Hoenn, 1948; *Platon, Sämtliche Werke*, în trad. lui Fr. Ichleiernadier, 6 vol., 1970. Ed. engleză trad. B. Jowelt, 4 vol., London, 1953.

Traduceri franceze: Ed. Victor Cousin, 12 vol., Paris, 1822—1840; ediție nouă de Barthéleny-St. Hilaire, 1896; ed. E. Chauvet și A. Saisset, 10 vol., Paris, 1878.

Traduceri în limba română: *Dialoguri*, trad. de St. Bezdechi, București; *Apologia lui Socrate*, trad. de Torouțiu, Cluj, 1911; *Plato*, I. Apologia, *Eutifron, Kriton*, trad. de C. Papacostea, București; *Banchetul*, trad. de I. Moșoiu; *Banchetul și Fedon*, trad. de C. Papacostea, București, 1932; *Statul*, trad. de V. Bichigan, București, 1932; *Platon*, Opere, trad. sub îngrijirea lui P. Cheția și C. Noica, cu un studiu introductiv de Ion Banu, ed. II, 3 vol., 1975.

Caracteristica, metoda și împărțirea filozofiei platonice

Filozofia platonică este pe de o parte desăvîrșirea filozofiei socratice și a celei presocratice, iar pe de alta ea este o depășire a acestora. În filozofia presocratică conceptul de libertate față de lucruri și față de destin era necunoscut. Filozofii presocratici vorbesc și ei despre suflet, dar fără să cunoască esența și destinul acestuia. Încet se schimbă relația față de lucruri și concepția despre suflet, dar suficient de clar pentru a recunoaște etapele gîndirii antice, ce duc cu necesitate la culmile filozofiei grecești, la Platon. Am văzut că Empedocle, de ex., se încrede în sensibilitate și caută să sprijine senzațiile unui simț pe cele ale altui simț. Heraclit însă trage la îndoială cunoașterea senzorială și caută să fundamenteze cunoașterea pe temeiurile Logosului, deși acest Logos mai purta haina grea a senzorialului [376]. Consecința acestei concepții heraclitene a sfîrșit prin a transforma întreaga existență în devenire. Este meritul eleaților de a fi arătat că existența adevărată constă în ceea ce este identic cu sine și se află într-o eternă nemișcare și că, deci, adevărul nu se revelează decît în gîndire. Dar filozofii eleați s-au îndepărtat, în încrederea lor mare în gîndire, cu totul de lucruri, așa că a fost necesar ca Democrit să facă corectura și să încerce o fundamentare a naturii din originea rațiunii însăși, absolutizînd atomul și transformîndu-l într-o entitate metafizică ultimă. Filozofii antesocratici erau sclavi ai lucrurilor. Problema importantă pe care aceștia căutau să o soluționeze era aceea a originii lumii, a începutului acesteia; problema lui «arche». Pentru sofiști, dimpotrivă, individul devine purtătorul lumii. În timp ce Parmenide se retrăsese fricos din lume în sufletul propriu, Protagoras exprima ideea centrală a sofisticii cînd zicea: Eu, individul, sînt «măsura tuturor lucrurilor», ceea ce înseamnă cu alte cuvinte, că

376. Kinkel, *op. cit.*, p. 150.

lumea există numai în sufletul acestuia. Cu această afirmație sofiștii au pus în joc tot ceea ce descoperise mare spiritul grec : legile naturii și legile ce țin laolaltă comunitatea umană.

Acestea erau amenințate de subiectivismul sofiștilor și de aceea nemiloasa luptă pe care Socrate o dezlănțuie împotriva acestora. Socrate apărea «asemenea unui trimis al eternității», cum se exprimă Kinkel, ca un descoperitor al Logosului, care ținea totul laolaltă. Socrate aruncă sofistica peste bord și fundamentează identitatea dintre gîndire și existență în noțiune.

Dar, din pricină că Socrate n-a dat concepției sale o formă sistematică precisă, el a putut fi înțeles greșit de așa-zișii socratici mici. Aristipp și Antistene nu au înțeles concepția filozofică înaltă a maestrului lor și de aceea ei se întorc iarăși la afirmații minore, la un punct de vedere pe care Socrate îl depășise. Aceștia devin senzualiști. Meritul mare de a fi prins într-o sinteză rezultatele durabile la care ajunsese gîndirea greacă pînă la el și de a fi depășit cu un salt uriaș aceste rezultate, îl are Platon. Acesta este «cel dintîi filozof grec, care nu numai că a cunoscut temeinic și a întrebuințat ideile înaintașilor săi, ci el a îmbinat conștient și a completat într-o sinteză creatoare mai înaltă principiile acestora. Conceptul socratic despre «știință», ceea ce afirmaseră Heraclit, Parmenide, megaricii și cinicii despre deosebirea dintre «știință» și «părere», ceea ce spuseseră Heraclit, Zenon și filozofii sofiști despre subiectivitatea intuiției senzoriale, toate acestea au fost sintetizate de Platon într-o concepție epistemologică evoluată. Principiul heraclitean al devenirii și principiul eleat al existenței ce este identică cu sine, teoria despre unitatea lucrurilor și despre multiplicitatea acestora au fost îmbinate de Platon în concepția sa despre idei și, în același timp, el le-a completat prin conceptul anaxagoric al spiritului, prin conceptul megaric-socratic al Binelui și prin conceptul ideal al numărului pitagoreic» [377]. Idei ce apar la Platon în concepția acestuia despre un «suflet al lumii» și despre legile matematice, ca mijlocitoare între idei și lumea senzorială, iar teoria anaxagorică despre natura imaterială a sufletului și credința pitagoreică despre nemurirea sufletului se exteriorizează în psihologia platonică. În etică, Platon îl va urma pe Socrate, iar în politică el reprezenta o concepție aristocratică. Platon știe, după cum se exprimă același Zeller, să concentreze «ca într-un focar, razele spiritului și în aceasta constă originalitatea și fructul principiului său filozofic» [378].

Adîncirea, interpretarea și dezvoltarea filozofiei socratice se evidențiază mai ales în ceea ce privește metoda filozofică numită «dia-

377. Zeller, *op. cit.*, p. 565.
378. *Ibidem*, p. 565.

lectică», al cărei descoperitor a fost Socrate [379]. Dar totuşi, plecînd de la cazuri particulare întîmplătoare, pentru a ajunge la noţiuni, Socrate n-a putut depăşi particularul. De aceea, Platon va pretinde ca gîndirea să se ridice cu ajutorul unei analize continue, de la condiţionat la necondiţionat, de la apariţii la Idei şi de la acestea la cea mai înaltă şi mai generală Idee [380]. La Socrate dialectica era numai arta gîndirii corecte, pe care trebuie s-o deprindă individul, pentru a putea ajunge pe drumul cunoaşterii. Platon a transpus, după spusa lui Kinkel, maeutica socratică în sufletul cercetătorului, şi a ajuns astfel ca să facă din metoda dialectică «o convorbire a sufletului cu sine însuşi despre obiectul consideraţiilor sale» [381]. În felul acesta, sufletul întreabă şi tot el răspunde, afirmă şi neagă în acelaşi timp, pentru a ajunge în acest chip la cunoaşterea Ideilor. Gîndirea nu este, după Platon, altceva decît o asemenea convorbire interioară în care sufletul îşi pune întrebarea şi îşi dă răspunsul singur [382]. Dar oare prin aceasta sufletul ajunge la existenţă? Nu subiectivează oare Platon şi mai mult metoda socratică? În nici un caz. La Platon este vorba despre o «mişcare a spiritului ştiinţific, ce se realizează în întrebare şi răspuns» [383], şi al cărui scop nu este altul decît Ideea, Existenţa sau, ceea ce este la Platon acelaşi lucru, Adevărul [384]. Problema hotărîtoare în ceea ce priveşte cunoaşterea, pentru Platon este problema existenţei adevărate şi de aceea la acest filozof dialectica este departe de a fi o simplă metodă, ca mijloc de convingere, ci ea tinde la a determina pe om, ca acesta să realizeze identitatea dintre gîndire şi existenţă sau, cum se exprimă Zeller, metoda dialectică trebuie să ducă «la acea intuiţie a Ideii, ce este totodată viaţa în Idee». Dar despre aceasta mai departe.

Din acest motiv, dialectica este — după cum vom arăta — un procedeu prin care cunoaşterea se înalţă, *ascendent*, de la lumea lucrurilor la lumea Ideilor, pentru ca apoi, *descendent*, să se coboare iarăşi în lume, pe care s-o privească acum *sub specia eternităţii acestor Idei*, şi de aceea metafizica a mai fost numită şi dialectică [385].

379. De obicei, se spune că întemeietorul dialecticii ar fi fost Zenon din Elea şi sofiştii. Dar la aceştia dialectica are numai un rol negativ, ca artă a combaterii, în timp ce la Socrate ea are un rol pozitiv: ea trebuie să ducă la formarea de noţiuni şi la formularea de definiţii. Metoda dialectică este definită: «O convorbire a sufletului cu sine despre obiectul consideraţiilor sale». Vezi: Platon, *Phileb.* 58 A.

380. Zeller, *op. cit.*, p. 567.

381. Kinkel, *op. cit.*, p. 152.

382. Vezi: *Thetet* 189 E şi 190 A.

383. Kinkel, *op. cit.* Vezi: Platon, *Statul* 508 D—E. Este ceea ce Platon numeşte «διάνοια».

384. Kinkel, *op. cit.*

385. Vezi: Riehl, *op. cit.*, p. 19. Vezi: H. Gundert, *Dialog und Dialektik. Zur Struktur der platonischen Dialogs*, Amsterdam, 1971; V. Goldschmidt, *Les dialogus de Platon. Structure et méthode dialectique* (B.P.C.), Paris.

Înțeleasă, deci, ca metodă logică, dialectica se reduce la Platon la două momente ritmice : 1) inducția socratică, grație căreia filozoful ajunge la lumea ideilor ; 2) diviziunea (diairesis) Ideilor în genuri și specii. Plecînd de la lumea lucrurilor senzoriale, filozoful se ridică, prin considerațiile sale, pînă la prototipurile eterne ale acestora, pentru ca apoi să se coboare iarăși în lumea senzorială și să privească lucrurile acesteia în lumina Ideilor eterne.

Istoricii filozofiei sînt de acord că Platon a fost cel dintîi filozof, care a durat o clădire atotcuprinzătoare pentru toate disciplinele filozofice. El tratează, dintr-un punct de vedere absolut unitar, teoria cunoștinței, metafizica (ontologia), psihologia, etica și teoria statului, filozofia naturii (fizica) și filozofia religiei. Desigur că și la Platon în centrul tuturor acestor preocupări se află problema eticii. Punctele de vedere etice sînt și la Platon, ca și la Socrate, hotărîtoare în vederea soluționării tuturor problemelor cu care luptă filozoful în lumea aceasta. Din acest motiv diferitele discipline filozofice nu sînt tocmai așa de distincte, cum va fi cazul la filozofii de mai tîrziu.

2. FILOZOFIA LUI PLATON

a. **Teoria cunoașterii și metafizica ideilor.** Punctul culminant al filozofiei platonice îl reprezintă ceea ce de obicei în concepția platonică se numește «teoria ideilor» (ἰδέα, εἶδος), și, din acest motiv, este corect ceea ce afirmă Windelband, că «o expunere a filozofiei platonice trebuie să fie în principiu o expunere a teoriei ideilor» [386]. Ce este această teorie a ideilor ? Anticipînd, putem spune, deocamdată, că ea este considerată a fi cea dintîi încercare de a pune și a soluționa problema fundamentală a oricărei filozofii : *problema epistemologică*. Este vorba aici despre întrebarea : cum este posibilă cunoașterea, sau, mai corect, cum este posibilă cunoașterea *științifică* ? Pentru a răspunde la această întrebare, Platon preia presupunerea socratică că nu numai orice capacitate tehnică sau politică ci chiar și orice virtute morală, trebuie să se fundamenteze pe știință. Și din acest motiv este necesar să se clarifice mai întîi întrebarea : ce este știința ca „ἐπιστήμη" ? Postulatul unei virtuți întemeiate pe știință pretinde o teorie a cunoașterii ca fundament al oricărei filozofii [387].

Începuturile unui asemenea problematic îl descoperim la unii înaintași ai lui Platon. Heraclit, a cărui filozofie Platon o cunoștea perfect de bine, a pus întrebarea : există ceva neschimbător, ori totul este

386. Windelband, *Platon*, p. 63. Diogene Laertius afirmă că Platon numește Ideea (ἰδέα) formă (εἶδος), gen (γένος), model (παράδειγμα) principiu (ἀρχή) și cauză.

387. Idem, p. 64. Vezi : Th. Eberth, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*, Berlin 1974.

într-o eternă curgere? În faţa acestei întrebări, filozofii eleaţi afirmă o existenţă ce rămîne, cu toată schimbarea, identică cu sine însăşi şi vorbesc despre ideea unei legităţi pe care se fundamentează toate întîmplările din lume. Dar eleaţii se opresc la o existenţă corporală. Un progres faţă de aceştia reprezintă filozofia lui Democrit, care opune lumii senzoriale a lui Parmenide, atomii şi spaţiul gol ca fiind singurele existenţe adevărate, aşadar nişte necesităţi de natură gîndită, ce sînt în acelaşi timp şi principii ale cercetării ştiinţifice. Şi mai trebuie să amintim aici şi pe sofişti, care, în subiectivismul lor, negau posibilitatea oricărei cunoaşteri, general-valabile. Acela care afirmă, faţă de subiectivismul şi scepticismul sofiştilor, posibilitatea cunoaşterii adevărului, a fost Socrate. Dar şi acesta se mărgineşte doar să facă deosebirea între «doxa» şi «epistymy», cunoaştere şi opinie sau părere. El arată că numai cea dintîi este cunoaştere adevărată, cunoaştere noţională, sau «întemeiată», fiindcă numai noţiunea rămîne neschimbată în veşnica schimbare a lucrurilor, prin aceea că ea poate fi formată la fel la toţi oamenii. Numai noţiunea poate poseda general-valabilitate, şi numai ea poate fi obiect al cunoaşterii adevărate. Presupunerea pe care o făcea Socrate era că raţiunea, graţie căreia se poate ajunge la formarea noţiunilor, este facultatea de cunoaştere comună tuturor oamenilor şi de aceea ea este singura origine a adevărului. Continuatorul şi desăvîrşitorul acestei concepţii socratice este Platon. Însă acesta din urmă a adîncit şi mai mult «conceptul» socratic şi l-a transformat în «Idee» (ἰδέα). Platon n-a expus în nici un dialog al său, într-un chip sistematic, teoria sa despre idei. O pregătire epistemologică a acestei teorii o găsim în dialogul «Teetet». Nu ştim cine a definit ştiinţa ca percepţie (αἴσθησις), dar Platon este silit să combată această concepţie, din motivul că, în veşnica devenire şi schimbare în care se găsesc lucrurile senzoriale, simţurile nu pot mijloci o cunoaştere precisă şi clară a acestora. Simţurile nu sînt decît nişte organe prin care sufletul nostru percepe lumea văzută şi de aceea ele duc la o cunoaştere relativă. Fiindcă nu orice reprezentare ne descopere adevărul cu privire la lucruri. Nici chiar ca intuiţie ea nu poate face acest lucru. Cheia spre adevăr se află în gîndirea dialectică (διαλεκτική μέθοδος, Rep. VII, 533 L.), fiindcă numai aceasta poate fixa relaţia noţională între general şi individual. În dialogul «Teetet», Platon arată că adevărul nu poate fi cunoscut decît prin „νόησις" şi nu prin percepţie (Politeia VII, 533 e 3). Percepţia presupune, desigur, o activitate reflexivă, ce poate duce la formarea unei păreri sau reprezentări (δόξα)[388]. Aceasta poate să aibă

388. Platon deosebeşte dar «γνῶσις» şi «δόξα» (Rep. V 478 B). Chiar şi ἡ ὀρθὴ δόξα este aşezată de Platon între «phronysis» şi «apatheia» (Symp. 202 A). «Doxa alythis» devine ştiinţă abia prin fundamentare pe Logos.

o importanţă mare pentru gîndirea obişnuită — mai ales dacă este vorba despre o reprezentare corectă (δόξα ἀληθής μετὰλογον). Dar năzuinţa filozofică nu putea să rămînă la o astfel de cunoaştere [389]. Despre existenţa lucrurilor, despre deosebirea sau egalitatea, asemănarea sau neasemănarea acestora, despre numărul, frumuseţea sau urîţenia lor, simţurile nu ne pot spune nimic, fiindcă despre aceasta nu ne poate lămuri decît activitatea gîndirii, care singură poate compara lucrurile şi formula asemenea silogisme [390]. Pentru Platon acestea sînt acelea care constituie esenţa (οὐσίαι) lucrurilor, ceea ce rămîne în şuvoiul schimbător, mereu neschimbat şi identic cu sine însuşi. Filozoful face distincţia între ceea ce este mereu şi nu devine niciodată şi între ceea ce este mereu în devenire şi nu este niciodată. Ceea ce rămîne mereu identic cu sine poate fi sesizat numai prin gîndirea raţională, iar ceea ce se naşte şi dispare, fără să fie o existenţă adevărată, este reprezentat prin percepţie şi părere. Cea dintîi este prototipul, cea de pe urmă numai copia [391]. De aceea, cunoaşterea autentică nu poate fi numită decît cunoaşterea prototip sau a existenţei (ὄν).

De o însemnătate mare în ceea ce priveşte cercetarea esenţei ştiinţei este poziţia lui Platon faţă de subiectivismul lui Protagoras. În concordanţă cu principiul său fundamental, după care omul — ca individ — este măsura tuturor lucrurilor, acest sofist afirmă justificarea oricărei păreri şi prin aceasta el neagă atît posibilitatea erorii cît şi posibilitatea unui adevăr absolut. Platon combate această concepţie sofistă, arătînd că ea conţine o contrazicere şi o totală negaţie a adevărului [392].

Într-un singur punct Platon se găseşte în concordanţă cu sofiştii: în privinţa percepţiei senzoriale. Aceasta — aşadar calităţile senzoriale ale lucrurilor — are numai o valabilitate subiectivă, fiindcă ea este pentru fiecare ins deosebită. Ba ea poate fi deosebită chiar şi pentru unul şi acelaşi individ, ceea ce înseamnă că percepţia senzorială nu poate fi mijlocitoarea unui adevăr obiectiv, din pricină că simţurile sînt şi ele într-o continuă schimbare. Din acest motiv, pentru Platon, o ştiinţă nu poate fi adevărată decît ca ştiinţă despre existenţa reală, care este eternă, nedevenită şi neschimbătoare. O asemenea existenţă nu poate fi decît Ideea. Iar o asemenea cunoaştere nu poate fi mijlocită decît de către suflet pe calea gîndirii pure, a gîndirii ce reuşeşte să se degajeze de orice senzorialitate (activitate a simţurilor). Gîndirea şi

389. Vezi: *Timaios* 51 B; Zeller, *op. cit.*, p. 644; L. Robin, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris.

390. Zeller, *op. cit.*, p. 646.

391. *Thetet*, 170 A, 172 B, 177 C, *Kratylos* 386 A.; J. Sprute, *Der Begriff der Doxa in der platonischen Philosophie*, Darmstadt, 1966; G. Prauss, *Platon und der logische Realismus*, 1966.

392. *Ibidem*.

percepția au, așadar, fiecare un obiect propriu și sînt rezultatul unor factori deosebiți: gîndirea (διάνοια) este rezultatul celei mai nobile puteri a sufletului, iar percepția este produsul organelor de simț ale corpului. Cu aceasta Platon restrînge valabilitatea afirmației socratice, de mai sus, numai la domeniul simțurilor, și fundamentează astfel autonomia cunoașterii rațională [392 a], un fapt ce va influența mult dezvoltarea filozofiei antice grecești [393] și va naște în istoria filozofiei direcția *idealismului filozofic*.

În felul acesta Platon ajunge la întrebarea despre care vorbeam mai sus: în ce constă filozofia adevărată și cum este ea posibilă? Cercetătorii mai noi au făcut dovada că, în deceniul după moartea lui Socrate, Platon a trecut printr-o criză, ce l-a făcut să se îndoiască că ar exista o asemenea cunoaștere. Dar două fapte l-au convins pînă la urmă că o cunoaștere obiectivă este posibilă. Aceste fapte sînt: întîi cunoașterea matematică [394] și în al doilea rînd noțiunile morale; legea morală pe care el o trăise așa de evident cu ocazia morții lui Socrate. Căutînd să ajungă la un răspuns clar cu privire la cunoaștere, Platon a ajuns să fundamenteze o concepție despre Idei [395].

Concepția despre Idei (ἰδέα) constituie un fel de «dogmatică» a întregii filozofii platonice. Ea constituie conținutul epistemologiei și al metafizicii platonice și este de o importanță hotărîtoare pentru logica, psihologia, etica și politica acestui filozof. Platon ajunge la formularea teoriei despre Idei plecînd de la principiul socratic că știința adevărată nu este decît știința ce se fundamentează pe noțiuni. Care este însă originea acestei cunoașteri? Am văzut că, după Platon, percepția senzorială nu poate fi, din pricină că aceasta nu poate constitui decît cel mult un simplu motiv și nu rațiunea suficientă a cunoașterii. Cum am putea noi să ajungem, de exemplu, cu ajutorul percepției, la noțiunile de «egalitate» sau de «identitate», aceasta din motivul că noi nu putem percepe niciodată egalitatea și nici identitatea «în sine». Atît în dialogul *Cratilos* cît și în *Teetet* Platon se ocupă cu relativitatea percepției senzoriale, pentru a dovedi absurditatea afirmației lui Protagoras. «Mai înainte» și «mai tîrziu», «mai mare» și «mai mic», «egal» și «neegal» nu sînt calități pe care le-ar avea lucrurile «în sine», ci ele sînt doar un fel de ipoteze pe care le făurește spiritul uman pentru a stăpîni fenomenele. «Spiritul sau gîndirea găsește legi, cărora le urmează senzorialul. Întrucît spiritul încearcă acest lucru, el face experiența cu un ase-

392 a. Cu această faptă, Platon devine inițiatorul filozofiei speculative.
393. Capelle, *op. cit., II, 1* p. 162.
394. Vezi: *Menon.*
395. Teoria aceasta este expusă în dialogurile: *Menon, Ospățul, Phedon, Statul* și *Fedru.* Vezi: Diog. Laertius, p. 593.; L. van der Waerden, *Erwachende Wissenschaft,* 1956, p. 180; P. Kucharski, *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon,* (B.P.C.), Paris.

menea concept sau lege, ce au făcut servicii nespus de bune, dar deodată devin insuficiente. Atunci trebuie să fie găsite idei din ce în ce mai înalte şi în felul acesta sfîrşitul influenţează asupra începutului şi invers» [396]. Caracteristica dialecticianului tocmai aceasta este, că el se coboară de la ipoteză la realitate şi de la ipoteză se ridică la alte ipoteze din ce în ce mai înalte, pînă ajunge la cea mai înaltă ipoteză : la Ideea Ideilor. În dialogul *Sofistul*, Platon exprimă prin acest cuvînt, în legătură cu expresia ἐπιστήμη θείν ἀπὸ θεῶ γιγνομένη ideea că natura are în această calitate spirituală marele ei coeficient [397], Logosul devine raţiunea formulată şi exprimată în exterior. Am văzut că pentru Platon gîndirea este o vorbire interioară, în care sufletul se întreabă şi tot el răspunde [398]. Acest monolog al sufletului cu sine însuşi este numit «διάνοια». Ţinta supremă a cunoaşterii nu este alta decît tocmai acest Logos. Desigur noi nu credem, cum afirmă acest lucru Kinkel, că Platon ar fi conştient că ideea este identică cu o «veşnică temă», fiindcă aceasta este o idee kantiană. Dar putem spune, totuşi, că este posibil ca Platon să fi presimţit acest lucru. Atunci cînd Kant în «Critica raţiunii pure» şi în «Critica puterii de judecare» va afirma că noi trebuie să considerăm natura «ca şi cînd» (als ob) ea ar fi creată de o fiinţă raţională în cel mai înalt grad, Kant nu va face altceva decît va lămuri, nespus de clar, ceea ce la Platon nu era decît o simplă presimţire, pe care acest filozof o exprimă într-o haină mitică. Este ideea ipotezei celei mai înalte sau ideea identităţii dintre gîndire şi existenţă. Legătura intimă dintre idealismul platonic şi cel kantian devine şi mai vizibilă, dacă ţinem cont că, în locurile amintite, Kant fundamentează identitatea dintre existenţă şi gîndire pe *postulatul* «Dumnezeu», iar Platon pe Ideea de bine, care era identică cu creatorul lumii (Timaios), o idee ce va avea urmări importante în etică. Despre aceasta mai departe. Acum să ne ocupăm mai deaproape de metoda ipotezei, în legătură cu care trebuie să ţinem cont de trei puncte de vedere : de reamintire, de originea şi comunitatea ideilor.

Platon caută să explice metoda ipotezei prin acel vestit mit al *reamintirii*. În «Menon» teoria despre reamintire este introdusă de Platon cu referire la «Pindar şi mulţi alţi poeţi» (81 B), iar în «Phaidros» şi «Phaidon» ea este presupusă ca fiind cunoscută. Dar cum se face că cunoaşterea este reamintire ? În «Menon» Platon îşi pune această întrebare şi răspunde că, cum se poate explica faptul că cineva, care n-a auzit niciodată de principii matematice — cum este cazul sclavului Menon — întrebat de Socrate, ajunge totuşi la cunoştinţa unor asemenea

396. Kinkel, *op. cit.*, p. 161.
397. 265 C.
398. *Thetet*, 189 E.

principii ? Platon nu știa că exista ceva pe care filozofia modernă, începînd cu Kant, o numește «energia creatoare a conștiinței» sau «spontaneitatea spiritului» și de aceea el soluționează această aporie în felul următor : sufletul trebuie să fi intuit aceste principii și idei într-o altă viață, într-o altă lume, în care el a preexistat. Platon se află aici sub influența misticii orfice-pitagoreice, pe care el a cunoscut-o, probabil, în cea dintîi călătorie pe care a făcut-o în Italia sudică. Și, zice Platon, fiindcă sufletul a primit cunoașterea înaintea vieții acesteia, atunci este sigur că orice cunoaștere sau știință adevărată este reamintire (anamnysis). Pentru a lămuri această problemă, Platon ia în ajutor mitul. Sufletul omului a intuit, după acest mit, Ideile în stare de preexistență. Dar prin intrarea lui în trup și în această lume, sufletul a uitat iarăși aceste Idei. Reamintirea lor este trezită în clipa în care omul privește obiectele din această lume, ce au o asemănare sau neasemănare cu Ideile, ce au fost intuite în stare de preexistență. Este aici vorba despre legea asocierii prin asemănare [399].

Cu o îndrăzneală mare dezvoltă Platon în «Phaidon» gîndul că o idee, ca aceea a «egalității», a fost primită de suflet mai înainte ca acesta să fi avut o percepție senzorială (74 A). Ea se găsește, deci, latentă în suflet, pînă în clipa în care o serie de percepții pun în mișcare activitatea sufletului — asemănare, combinare, raționament — și astfel acestea trezesc reamintirea [400]. Iar atunci cînd — într-un chip mitic — în «Phaidon», Platon ne spune că noi am intuit Ideile într-o stare de preexistență, el vrea să spună și să accentueze că noțiunile sînt supratemporale și în nici un caz că acestea ar fi înnăscute, în sensul că sufletul le-ar aduce de-a gata, fiindcă atunci ar însemna că omul ar trebui să le și poată justifica îndată ce omul se naște. În sens logic, deci, «anamnysis» nu înseamnă la Platon numai o aducere aminte, ci și o nouă cunoaștere, o lărgire a cunoașterii, sau, cum se exprimă Kinkel, «o creație prin gîndire» [401]. Platon — ca de altfel și Kant mai tîrziu [402] — se apără împotriva unei interpretări, care ar înțelege prin reamintire așa ceva ca «idei» înnăscute cum înțelegea Descartes. Ideile sînt supratemporale și, ca atare, paradigme (παράδειγμα), dar nu în sensul că ele ar poseda o durată veșnică în timp, ci numai întrucît ele fac posibile timpul, spațiul și întreaga natură [403].

399. Vezi : *Symposion*, *Menon* și *Fedon*, cît și Windelband, *op. cit.*, p. 74 ; Capelle *op. cit.*, p. 65 ; Hegel, *Lecții de istoria filozofiei*, p. 490.

400. Kinkel crede că aici este vorba despre *spontaneitatea gîndirii*, *op. cit.*, p. 165.

401. Vezi : *Teetet* și *Simposion*.

402. Și unii interpreți moderni ai lui Kant înțeleg prin termenul «a priori» — spațiul, timpul și categoriile — ca înnăscute. Vezi de ex. Paulsen, Külpe, Simmel în literatura germană și Petrovici și P. P. Negulescu în lit. kantiană română.

403. Kinkel, *op. cit.*, p. 106.

În felul acesta Platon depăşeşte cu mult concepţia socratică despre ştiinţă. Ştiinţa şi, deci, adevărul (ἀληθέια) însemna pentru grecii antici concordanţa reprezentării cu obiectul ei. Iar dacă ştiinţa adevărată constă din concepte (noţiuni), atunci în conţinutul acestora trebuie să se descopere şi să fie cunoscută existenţa adevărată, realitatea absolută. Plecînd de la aceste consideraţii socratice, Platon reuşeşte să fundamenteze o nouă metafizică, după cum observă şi Windelband, care are pretenţia să expună existenţa adevărată [404].

Însemnătatea adîncă a acestei metafizici constă în dublul înţeles al noţiunii «Idee». Ca funcţiuni, ca activităţi intelectuale, Ideile sînt noţiuni, concepte, mai ales concepte universale ; ca obiecte, ce sînt cunoscute în conţinutul conceptelor, Ideile sînt forme (Gestalten) ale realităţii adevărate, sau principii ale formării, ceea ce înseamnă, la Platon, existenţa în toată plenitudinea ei [405]. Ideile sînt entităţi metafizice supratemporale de o generalitate de nimic ţărcuită şi cele mai sublime realităţi în care lucrurile din lume îşi au temeiul lor (κοινωνία), existenţial [406]. În acest sens, noi avem, de exemplu, Ideea frumosului (în sens subiectiv) ca noţiune (γένος), numai fiindcă obiectul ei, ca frumosul *în sine* (αὐτὸ τὸ καλόν) este o esenţă absolută ca formă a realităţii adevărate [407].

Aici este vorba despre vechea întrebare despre existenţa adevărată, despre esenţa (οὐσία) ce se pune acum cu toată seriozitatea filozofică. Punctul de plecare se află în axioma parmenidiană că numai existenţa poate deveni obiect al gîndirii. Lucrurile, ce sînt prezente, îşi au adevărul numai întrucît ele pot fi formate în noţiuni, aşadar participă la Idei (μέθεξις). Prin noţiuni noi cuprindem realul, noţiunile au însă în vedere generalul, ceea ce rămîne, în care obiectele îşi au structura lor, cu alte cuvinte formele. Aceste forme sau Idei, cum le numeşte Platon, reprezintă, aşadar, existentul real. Aceeaşi idee vrea să o demonstreze, după cum vom vedea, şi psihologia platonică : numai aceste idei pot fi sesizate de gîndire, totul în afară de ele se desface într-o continuă schimbare şi poate produce doar o percepţie. Realitatea acestor idei este tot atît de sigură, ca şi actul însuşi al gîndirii, cît şi adevărul activităţii cunoaşterii. Esenţe supratemporale cu o neţărcuită valabilitate, prototipuri ca existenţe adevărate, realităţi sublime sînt aceste Idei, în care obiectele lumii noastre îşi au temeiul lor, cît şi scopul către care se în-

404. Windelband, *op. cit.*, p. 76.
405. *Ibidem.*
406. De aceea Ideea este numită οὐσια, ὁ ἐστιν ὄν, ὄντως ὄν.
407. Vezi : Léon Robin, *La Théorie platonicienne des Idees et des nombres d'après Aristote. Étude historique et critique*, Hildesheim, 1963 ; J. Moreau, *Rèalisme et idèalisme chez Platon* (NEP), Paris.

dreaptă spiritul omului. Ele sînt premisele necesare ale oricărei teleologii, pentru Dumnezeu, care le-a fixat şi pentru oameni, care le sesizează [408].

Poziţia noastră în lumea aceasta senzorială e ca şi cînd ne-am afla într-o peşteră subpămînteană şi am vedea numai umbrele lucrurilor pe pereţii peşterii [409]. Aceia care nu văd decît aceste umbre le ţin de adevărată realitate. Dar filozoful, care a reuşit să se elibereze din peştera întunecată şi să se ridice la intuiţia divinului şi să participe la lumea Ideilor, ştie că adevărata realitate nu se află decît în lumea aceea de sus, în timp ce lumea senzorială ne arată numai umbre.

Pentru ca aceasta să se întîmple este necesară o întoarcere : omul trebuie să se întoarcă de la senzorial, la ceea ce este suprasenzorial. Prin acest mit, Platon face un apel ca omul să se întoarcă de la trecător, la ceea ce este veşnic, să se ridice la lumea cerească, să se rupă de lumea colbului şi să se ridice, cum spuneam, la intuiţia Divinului. Platon subliniază faptul că «aceia care au ajuns la acea înălţime nu mai sînt aplecaţi să se întoarcă la ocupaţii umane cotidiene, ci sufletele lor se simt mereu împinse să rămînă acolo sus [410].

În clipa în care sufletul nostru, zice Platon, priveşte o formă frumoasă se trezeşte în acesta «reamintirea» frumosului originar, pe care l-a intuit cîndva «dincolo» şi ne umple sufletul cu nostalgia de neînvins după acel prototip etern. Această nostalgie ne mînă, asemenea unei nebunii divine, cu o putere demonică, ca să realizăm în această lume o copie a acestui prototip. Este vorba aici despre acel mult slăvit «Eros», care la Platon este dorul sufletului nostru după ceea ce este veşnic, după Bine, Frumos şi Adevăr şi ca năzuinţa ce mişcă sufletul filozofului, ca să ajungă la cunoaşterea adevărată a esenţelor lucrurilor, la esenţele pe care acesta le-a intuit cîndva «dincolo». În «culori aprinse a descris poetul-filozof, al cărui suflet era plin de nostalgia după Veşnic, în *Symposion* şi în «Phaidon» această «erotică» a sufletului filozofului... [411].

Desigur nu Platon este acela care a pus în circulaţie teoria despre Eros, dar filozoful antic are meritul de a-i fi dat acestui concept o importanţă centrală în viziunea sa despre lume şi viaţă [412]. Mitul erosului

408. Parmenide 132 D. După Platon, funcţiunile spirituale şi rezultatele acestora după schema : epystimy, dianoia — noisis ; pistis, eikasia — doxa.

409. Vezi : *Republica* V, p. 475—76.

410. *Statul* 517.

411. Windelband, *op. cit.* ; Capelle, *op. cit.*, p. 65. Erosul este vehiculul cunoaşterii dinspre om, aşa cum ideea de sine este temeiul real al acesteia dinspre Dumnezeu. Vezi : *Symposion* 206 şi *Phedrus* 249. Căci Dumnezeu este originea a tot ceea ce este bine (Republica II, 379 A). Vezi : L. Eggers, *El Fedore de Platon*, Cordoba, 1967.

412. Se presupune că Platon ar fi luat ideea despre Eros din orfism (vezi E. Rhode, *Psyche* II, 3 ed., 1903, p. 116). Este ideea că în om se află o fiinţă divină, care, contrar naturii sale, este prinsă în lanţurile senzorialului. Această perlă vor misteriile să o salveze.

este de aceea considerat a fi în centrul acestei viziuni, ce dă posibilitatea ca să înțelegem temeiurile metafizicii Ideilor. Teoria despre Eros și teoria despre idei se află în filozofia platonică într-o perfectă sinteză. Teoria despre Idei duce cu necesitate la teoria despre Eros.

Caracteristica filozofiei platonice este dualismul dintre lumea Ideilor și lumea senzorială. Aceste două lumi se află una în fața alteia, dar nu ca avînd amîndouă aceeași valoare. Este menirea omului, care se află între aceste două lumi, să le lege, cu scopul suprem, desigur, de a se elibera de lumea senzorială și a se salva în lumea suprasenzorială. În felul acesta, dacă omul se întoarce de la lumea senzorială și se ridică în lumea suprasenzorială, lumea suprasenzorială, lumea Ideilor, cucerește, ca să ne exprimăm așa, lunea senzorială. Acest lucru însă nu e posibil decît grație Erosului, care încălzește și determină pe om la suișul înspre lumea Ideilor. Spre deosebire de creștinism care vorbește și despre «κατάβασις» Platon nu cunoaște decît o «ἄναβασις», o urcare a omului spre divin, împins de năzuința pe care o naște nostalgia după ceea ce este divin [413]. Căci ideile, ca forțe *impersonale*, nu sînt capabile să facă cuceriri. Raportul dintre cele două lumi este unilateral: nu există decît o mișcare de la ceea ce este jos în sus. Dinspre idei nu pleacă nici o acțiune salvatoare pentru om [414]. Lucrurile participă (μέθεξις), la lumea Ideilor, dar acestea din urmă nu participă la lumea lucrurilor. În clipa în care omul este trezit la privirea lucrurilor senzoriale și presimte că acestea îi indică Ideile, el este cuprins de impulsul Erosului, așadar de nostalgia după lumea pură a Ideilor. De aceea Erosul îl determină pe om la întoarcerea despre care vorbeam mai sus. El este o putere reală ce împinge sufletul spre lumea Ideilor. Dacă n-ar fi acest Eros, între cele două lumi n-ar fi nici o mișcare. Ele ar sta una lîngă alta, fără să se atingă. Erosul este marea șansă a lumii Ideilor, față de lumea senzorială, căci deși Ideile nu sînt în stare să contribuie la mîntuirea sufletului omenesc din închisoarea corporalului, totuși omul are, după Platon, menirea ca, grație nostalgiei «erotice», ce se aprinde în sufletul său, să ajute Ideilor ca să se impună ca puteri în lumea senzorială, prin aceea că Ideile devin motive determinante ale voinței omului (thymós, thymoeidés).

Sufletul omului este — după Platon — de origine divină. De aceea așa cum piatra este atrasă în jos, tot așa și sufletul — grație Erosului — este atras în sus [415]. Totul în lume are năzuința firească să-și ia locul natural, ce îi revine în conformitate cu natura sa. De aceea sufletul tinde

413. Vezi: *Fedru*, 244 A.

414. Spre deosebire de eshatologia creștină, unde Însuși Dumnezeu, ca «ἀγάπη» se coboară la om, pentru a-l mîntui; V. Goldschmidt, *La religion de Platon*, Paris.

415. O expunere interesantă a concepției platonice despre Eros face W. Nygren în: *Eros und Agape*. Erster Teil, 1930, p. 140—163.

și el către lumea divinului. Și el este împins spre această lume de puterea Erosului, din pricină că intuiția Ideilor, a Divinului, este hrana dreaptă a sufletului. Erosul este legea gravitației în împărăția sufletului, legea care împiedică sufletul să fie mulțumit în lumea temporalului, prin aceea că îi amintește acestuia mereu, că el nu este în această lume, decît un musafir și un străin, că el nu are aici «casă stătătoare», ci că patria lui se află în transcendent. Idee ce l-a influențat pe Nemesios de Emessa în al său tratat *Despre natura omului* și pe alți Părinți ai Bisericii.

Deoarece «iubirea platonică» este fals înțeleasă în vorbirea de toate zilele, este necesar să stăruim aici mai mult asupra acestui concept. Pentru aceasta este necesar să ne referim la ceea ce se spune despre această iubire, în dialogul «Symposion». Tragedianul Agathon a invitat cîțiva prieteni la sine, pentru a sărbători cu aceștia cea dintîi victorie, pe care el a obținut-o cu o piesă a sa la Olimpiadă. Lăsăm la o parte amănuntele, care au dus la hotărîrea ca, cu această ocazie, să fie petrecută seara cu cuvîntări de laudă la adresa Erosului. După ce au vorbit mai mulți comeseni îi veni rîndul și lui Socrate și în cuvîntarea pe care el a ținut-o se află cea mai înaltă înțelepciune, la care s-a putut ridica Platon. Socrate este de părere că antevorbitorii săi n-au înțeles ce este Erosul : aceștia au proslăvit Erosul ca fiind un Dumnezeu desăvîrșit de fericit și de frumos ; dar Socrate neagă că Eros ar fi un Dumnezeu. Pentru acesta, Erosul înseamnă năzuința și nostalgia după Frumos și Bine. Cine este însă în posesia adevărului desăvîrșit, al Frumosului și al Binelui desăvîrșit, cum este cazul cu zeii, acela nu cunoaște această nostalgie și năzuință, căci se năzuiește numai spre ceea ce cineva nu are. Deși Erosul nu este nici bun și nici frumos, acest lucru nu înseamnă că el este urît și rău. El nu este nici Dumnezeu și nici om, ci între aceștia. Erosul este un demon mare. Nostalgia este demonul Eros, el este ceva între muritor și nemuritor, între înțelepciune și lipsa de rațiune ; el mijlocește între zei și oameni și de aceea el este mereu animat de o anumită tendință. Erosul este *iubirea paradigmelor eterne — a Binelui, a Frumosului, a Adevărului* [416]. Deci, nu este vorba despre posesiunea acestor paradigme spre care năzuiește sufletul. Nu, posedarea trebuie să fie eternă așa cum Adevărul, Binele și Frumosul durează din eternitate în eternitate. Platon descrie Erosul ca fiind un copil al sărăciei și al bogăției. În ziua de naștere a Afroditei au procreat Poros (Belșugul) cu Penia (Sărăcia) Erosul și acesta poartă prin lume calitățile părinților săi.

416. Vezi : *Symposion* 211 ; *Fedon*, p. 65—67. Vezi : Joh. B. Lotz, *Die drei Stufen der Liebe : Eros, Philia, Agape*. Knecht, Frankfurt am Main 1971 (cu bibliografie) ; Piper : *Über die Liebe*, München, 1972 (cu bibliografie).

Iată de ce Erosul platonic este nostalgie, dorință, din pricină că sentimentul deficienței este un element constitutiv al acestuia. Un Eros care ar poseda totul, după ceea ce el năzuiește, este o contradicție in adjecto [417]. Iubirea este motivată la Platon prin valoarea obiectului ei. De aceea nu este suficientă determinarea Erosului ca iubire ce năzuiește spre ceva, fiindcă există și o iubire ce atrage sufletul în jos, spre lumea senzorială : este iubirea senzuală [418]. Spre deosebire de aceasta, Erosul este năzuința sufletului după lumea cerească, după lumea Ideilor, și, ca atare, el este drumul omului divin. Iubirea platonică este năzuința spre nemurire, căci omul trebuie să devină *asemenea cu Dumnezeu* [419]. Ea este acea putere ce face ca ființa trecătoare din noi să dorească arzător să se facă eternă stăpînă a Binelui, a Frumosului și a Adevărului. Iar mijlocul, știința cu ajutorul căreia se poate realiza acest ideal, este filozofia [420]. «Ea se află între posesia sau știința absolută a zeilor și nebunia insensibilă a ființelor inferioare ; ea se află la mijloc, ca năzuința și iubirea după știință. Zeii sînt atoate-știutori, marea masă a oamenilor este neștiutoare, filozofii sînt aceia care vor să știe» [421].

Ideile, ca prototipuri eterne, nu pot fi sesizate decît de gîndirea pură mișcată de Eros, deci, de gîndirea ce s-a eliberat de orice este senzorial, din pricină că Ideile n-au nimic senzorial, ele fiind entități și forme imateriale, *principii ale formării* și, de aceea, ele formează, după cum am mai remarcat, alături de lumea materială, o lume proprie, o lume mai înaltă. În acest chip Ideile devin la Platon forme și esențe imateriale.

Dar gîndirea nu poate prinde și sesiza aceste esențe decît dacă aceasta este călită în exercițiul dialecticii (διαλεκτική μέθοδος); dacă este călită în nobilul exercițiu a cărei menire este să precizeze și să deosebească clar conceptele fixînd raporturile dintre acestea [422]. Filozofia este de aceea regina tuturor științelor, fiindcă, în timp ce toate celelalte științe, chiar și matematica, pleacă de la presupuneri nedovedite, dialectica se ridică pînă la temeiul originar al tuturor lucrurilor și în lumina acestuia lămurește esența conceptelor (συνάγειν, συνοράαν).

Sintetizînd, am putea spune că, în concordanță cu distincția pe care Platon o face între percepție și știință, el mai deosebește, după cum am văzut, două feluri de cunoașteri : cunoașterea rațională (γνωμή νόησις) și părere (δόξα); acestea sînt două facultăți deosebite. Prima are ca

417. Vezi : Simmel, *Fragment über die Liebe*, în «Logos» vol. X, 1921.

418. Platon nu disprețuiește iubirea senzuală, dar cu condiția să nu fie numai senzuală.

419. Teoria platonică are o semnificație eshatologică.

420. Windelband, *op. cit.*, p. 83.

421. *Ibidem.*

422. *Ibidem*, p. 79. Vezi și Platon, *Rep. VII*, 533 C ; *Parmenide*. Dialogul acesta din urmă este considerat de către Hegel a fi capodopera dialecticii platonice. Hegel, *Prelegeri de istoria filozofiei*, vol. I, p. 517.

obiect lumea necorporală și suprasenzorială a Ideilor, în timp ce alte două moduri de cunoaștere inferioare „πίστις" și „εἰκασια" (credința și presupunerea) au ca obiect corpurile și copiile sau aparențele acestora. Acestor două feluri de cunoaștere le corespund la Platon diferite grade ale realității. Realitate pură nu au decît prototipurile lucrurilor, Ideile, și de aceea numai despre acestea există o cunoaștere și o știință adevărată [423].

b. **Ontologia platonică.** Deosebirea fundamentală între obiectele percepției și acelea ale științei — este — după Platon — următoarea : cele dintîi sînt într-o continuă schimbare, cele din urmă sînt absolut neschimbătoare și evident independente de voința noastră ; noi trebuie să le recunoaștem ca fiind prezente siliți de rațiune. Ca exemple, Platon citează formele geometrice și matematice, care nu numai că nu sînt corporale, dar ele nu sînt nici influențate de lumea fizică, fiindcă ele se găsesc dincolo de aceasta : ele sînt *de natură gîndită* (εἴδη νοούμενα). Cu această afirmație am ajuns la originea idealismului platonic. Platon concepe, pentru prima dată în istoria gîndirii umane, ideea unei alte existențe decît cea fizică-matematică și anume o existență ideală, care *este*, prin aceea că este gîndită. De aceea pentru Platon «Ideea» este o esență (οὐσία), o existență reală (ὄντως ὄν), ceea-ce rămîne în eternitate identic cu sine [424]. Vorbind despre Idei, Platon le numește cînd esențe divine (νόημα), cînd reprezentări (ἔννοια). El le mai numește și «λόγοι», așadar temeiuri raționale ale lucrurilor. Concepția că există o entitate pur spirituală și că această entitate constituie temeiul ultim al lucrurilor o mai găsim, dar numai ca presimțire, și la alți filozofi greci antici dinaintea lui Platon. Este suficient să amintim aici teoria pitagoreică despre număr ca temei al lucrurilor și concepția lui Anaxagora despre «Nus», care neamestecat cu altceva este gîndire pură. Dar Platon depășește conștient aceste presimțiri, care devin la el certitudini și el devine astfel întemeietorul unei concepții, după care numai Ideea ar avea realitate. Așa se face că, plecînd de la antagonia dintre concepția heraclitean ă și cea eleată despre temeiul ultim al lumii, Platon ajunge la o sinteză a acestor concepții. După Heraclit, Lumea este o veșnică devenire, iar existența lucrurilor ca fiind neschimbătoare, este ceva părut, în timp ce pentru Parmenide nu există decît o existență neschimbătoare, schimbarea nefiind decît o înșelare a simțurilor. Pe temeiul concepției sale despre Idei, Platon soluționează contrazicerea dintre eleați și heraclitenii, în sensul că «lumea suprasenzorială a Ideilor, imperiul nevăzutului, devine o lume a existenței adevărate și veșnice a Esenței (οὐσα, ὄντως ὄν,

423. Vezi schema indicată mai sus : I (epystimi, dianoia — noisis) II (pistis, eikasia — doxa).

424. Vezi : R. Marton, *Ousia im Denken Platons*, 1962.

δὲσ τιν ὄν), iar lumea corporalului, lumea văzută, o lume a schimbării și a devenirii» [425].

Trebuie să subliniem faptul că în această sinteză predomină elementul socratic-eleatic [426]. Căci, așa cum percepția depinde de gîndirea noțională, tot asemenea și lumea devenirii sau a lucrurilor senzoriale constituie o realitate dar de gradul al doilea, o realitate mult inferioară față de imperiul suprasenzorial al Ideilor. Imperiul Ideilor este lumea existenței pure (τὸ ὄντως ὄν), pe cînd lumea senzorială cu a ei veșnică devenire, este un amestec de existență și non-existență. Parmenide afirmase că existența «este» iar non-existența «nu este». Platon nu este de acord cu această afirmație, căreia el îi opune ideea că non-existența nu este într-o privință, pe cînd în altă privință ea este. Pentru Platon non-existența, ca ceva absolut, cum o considera Parmenide, ca ceva ce nu s-ar găsi în nici un raport, este o simplă închipuire, din pricină că o contradicție absolută între noțiuni este cu neputință. O asemenea contradicție este pentru comunitatea conceptelor un curat nonsens.

Ceea ce face posibilă atît judecata cît și existența este tocmai comunitatea (κοινωνία) noțiunilor. Cunoașterea rațională, așadar Logosul însuși presupune această comunitate a noțiunilor [427]. Căci această comunitate face abia posibilă acea îmbinare dintre existență și non-existență [428]. Non-existența nu este înțeleasă ca „οὐκ ὄν" ci ca „μὴ ὄν".

Pentru a înțelege acest lucru trebuie să ne reamintim de conceptul „ἄπειρον" al lui Anaximandru. Granițele, sau ceea ce mărginește, mărginitul, trebuie să fie determinat de nemărginit, de necondiționat. Cum este posibil acest lucru? Prin aceea că între amîndouă noțiunile — de mărginit și nemărginit — există o legătură mijlocită de comunitatea conceptelor, care face posibilă cunoașterea științifică. Nemărginitul nu este în acest sens o contrazicere a mărginitului, ci tocmai originea acestuia și ca atare existența este comună atît mărginitului cît și nemărginitului. Aceasta cu deosebirea că nemărginitul nu poate fi sesizat de gîndire ca ceva identic cu sine însuși și deci capabil să țărcuiască și să determine aparițiile ce sînt așa de nestabile, așa cum la Democrit neîmpărțitul — atomul — trebuie să determine ceea ce este împărțit — materia [429]. De aceea Kinkel formulează ideea că «filozofia lui Platon este îndreptată înspre noțiunea originei, ceea ce înseamnă că proclamă nemărginirea existenței» [430].

În tot cazul, ca să ne întoarcem la problema ontologiei platonice, Platon depășește concepția parmenidiană despre existență. La Parme-

425. Windelband, *op. cit.*, p. 85.
426. Kinkel, *op. cit.*, p. 167.
427. Vezi: *Sofistul*, 259 E și 257 B.
428. *Ibidem*, 240 C și *Parmenide*.
429. Kinkel, *op. cit.*, p. 168.
430. *Ibidem*, p. 160.

nide «existența» era identică cu corporalitatea, cu spațiul plin, iar non-existența însemna spațiul gol, sau vidul, cum am zice noi astăzi. Pentru Platon «existența» nu mai este o entitate corporală, ci o realitate pozitivă imaterială, așadar o Idee, iar «non-existența» rămîne și pentru el, ca și pentru filozofii eleați, spațiul gol. De aceea «pentru Platon lumea ca devenire, lumea corporală, este constituită dintr-un amestec al ideilor cu spațiul» [431]. Prin aceasta lumea senzorială a încetat să mai fie o simplă aparență sau un neant pur, ci ea se transformă, după cum spuneam, într-o realitate inferioară, de un grad mult inferior, față de care lumea ideilor este existența adevărată.

Pentru Platon există, așadar, două lumi : una nevăzută, veșnică, netrecătoare și neschimbătoare, — lumea imaterială a Ideilor — și o altă lume văzută, ce se află într-o continuă schimbare, o lume de umbre și păreri, amestecată în existența ei cu non-existența ; lumea materială a corpurilor și a mișcărilor acestora.

Dualismul acesta metafizic, care constituie caracteristica fundamentală a întregului sistem platonic, este consecința firească a dualismului epistemologic dintre gîndire și percepție. Am văzut că știința fundamentată pe noțiuni (știința fundamentală, ἐπιστήμη) sesizează lumea care este și nu devine niciodată, percepția dimpotrivă, ca și părerea, este îndreptată spre lumea care devine și nu este niciodată [431 a].

Așadar există două lumi deosebite : lumea văzută (κόσμος αἰσθετος) lumea părerii și o altă lume nevăzută (κόσμος ὀνοετος) sau schematic :

a. *Lumea senzorială* /Devenirea, schimbare/		b. *Lumea inteligibilă* /Existență neschimbătoare/	
1. Corpuri reale	2. Imaginea corpurilor	3. Entități matematice	4. Idei

Acestora le corespund trei feluri de cunoașteri în ordinea descrescîndă de perfecțiune :

a. *Cunoașterea inteligibilă* Cunoașterea fundamentată, științifică, adevărată (ἐπιστήμη)		b. *Cunoașterea senzorială* Cunoaștere părere (δόξα)	
1. Intelect	2. Rațiune	3. Percepție	4. Imaginație

Este demn de observat că, față de importanța mare pe care Platon i-o atribuie lumii suprasensibile a Ideilor și cunoașterii acesteia, avem impresia că filozoful caută să fugă din lumea senzorială cu micimile ei și să se salveze în lumea esențelor eterne. Dar el face acest lucru numai pentru că, după ce a intuit prototipuri divine și eterne ale lu-

431. Windelband, *op. cit.*, p. 88.

431 a. Vezi : Zeller, *op. cit.*, p. 662. De aceea, Justin (I) *Apol.*, 4—5 ; P.G.C. 333, 36, îl consideră pe Platon a fi conducător în filozofie și influențat de Moise ; la fel Tatian *(Cuvîntări către eleni*, PGC 805—812) ; Atenagora din Atena *(Bittschrift für die Christen*, în Bibl. der Kirchenväter) ; Clement de Alexandria, pentru care filozofia platonică este «o operă a Providenței» *(Strom.*, P.G., 8, 709—712 ; *Ibidem*, 8, 717—728 ; *Ibidem*, 9, 392) ; Origen, *(Gegen Celsus*, P.G., 11 1301—1304).

crurilor, să-şi formeze şi existenţa după aceste prototipuri, sau, cu alte cuvinte, să le realizeze în lumea lui interioară şi în viaţa comunităţii, pentru a îndeplini prin aceasta destinul pe care îl are în lume filozoful. Dar despre această problemă mai departe.

c. **Raportul Ideilor cu lumea senzorială.** Mulţi dintre comentatorii filozofiei platonice accentuează prăpastia ce se deschide între lumea Ideilor şi lumea văzută, fără să vadă însă şi modul în care filozoful a reuşit totuşi să pună în legătură stîncile acestei prăpăstii.

Înainte de a intra în discuţia acestei probleme, trebuie să subliniem faptul că greşesc toţi aceia care vorbesc despre dispreţul pe care filozoful Platon l-ar fi avut faţă de lumea senzorială. Acest lucru se poate spune doar despre neo-platonici, dar în nici un caz despre Platon. Acesta ştia de la maestrul său Socrate, că lumea şi existenţa sînt aşezate între două posibilităţi existenţiale extreme : *ale adevărului şi neadevărului, ale ordinei şi haosului.* Filozofia nu este altceva, pentru Platon, decît ştiinţa despre Idei, iar ştiinţa despre Idei nu este decît ştiinţa despre existenţa proprie, care, prin reflexiune filozofică, trebuie să fie ridicată de la existenţa în neadevăr la existenţa în adevăr şi care este, în acest mod, prin legarea ei de existenţa Logosului, salvată de sub stăpînia haosului şi a trecătorului. În felul acesta, Ideea trebuie să devină realitate, prin aceea că ea se îmbină cu realitatea senzorială, pentru a deveni astfel măsura *autenticităţii* existenţei omeneşti, iar Erosul să devină puterea necruţătoare, ce sileşte pe filozof să ancoreze lumea senzorialului de lumea înaltă a Ideilor. Adevărul şi neadevărul sînt şi pentru Platon, ca şi pentru Socrate, posibilităţi de temei ale existenţei. Adevărul (ἀλήθεια) este expresia existării care reprezintă Logosul, iar neadevărul este expresia acelei existări, pentru care acest Logos este total ascuns. Filozoful se ridică prin gîndire, la lumea Ideilor ; la temeiul care singur poate fundamenta adevărata realitate. Din acest motiv Platon nu putea să dispreţuiască cunoaşterea temeinică a faptelor experienţei, fiindcă, după cum am spus, Ideile sînt principii ale formării tocmai *pentru aceste fapte.*

Este adevărat că uneori avem impresia că prăpastia deschisă în teoria cunoaşterii între cele două lumi nu poate fi închisă. Dar cu toate acestea, Platon a făcut acest lucru. Cum ? Răspunsul la această întrebare îl găsim în *Fedon* (Phaidon). Dacă lucrurile, care au o asemănare relativă cu Ideile, datorează ceea ce ele sînt Ideilor, fiindcă acestea sînt raţiunea lor ultimă, atunci cum trebuie gîndit acest raport cauzal ? Platon caută să răspundă la această întrebare, arătînd că lucrurile senzoriale participă — după cum am spus — la Ideile corespunzătoare — aşa de exemplu, zăpada este albă, fiindcă ea participă la ideea de alb — şi de aceea acestea îşi iau numele lor, sau predicatele lor, după anumite Idei. Uneori se

pare că Platon gîndește Ideile ca fiind în lucruri senzoriale (παρουσία) și în sensul acesta el vorbește — în *Phaidon* — despre o venire a Ideii în lucru și despre o «îndepărtare» a acesteia de lucru. Felul acesta de a vorbi exprimă însă la Platon numai formule tautologice, ce nu pot să contribuie la lămurirea problemei ce ne preocupă pe noi aici. Fiindcă, dacă Ideile sînt absolut neschimbătoare, nemișcate, neactive, transcendente, atunci cum pot fi ele cauza lucrurilor senzoriale ? Cum pot fi ele cauze, rațiuni suficiente, fără ca ele să fie ceva activ și mișcător ? Acest lucru nu este posibil decît dacă Ideile sînt înțelese ca fiind cauze-scopuri. În felul acesta lumea morală și cea fizică, lumea omului și lumea lucrurilor au una și aceeași cauză : o cauză ca normă pentru năzuința și acțiunile omului și ca lege pentru fenomenele naturii. Ca să depășească această greutate, Platon face teoria că, la fel ca și sufletul omului, și lucrurile sînt mișcate de năzuința de a se uni cu lumea suprasenzorială și de nostalgia de a reprezenta Ideea, prin aceea că devine asemenea cu aceasta [432].

Ideea este rațiunea suficientă a aparițiilor, fără să înceteze însă a fi idee. Căci ea, deși «rămîne în puritatea suprasenzorială, la o înălțime nemișcată și neschimbată, totuși ea determină întreaga transformare a lucrurilor senzoriale. Ideea este scopul către care tind toate lucrurile și prin care de aceea ele sînt determinate : Esența (οὐσία, Wesen) este scopul devenirii» [433]. În *Phaidon* filozoful își dezvoltă teoria sa despre Idei, iar în dialogurile sale sistematice — *Philebos, Politeia* și *Timaios* — acesta caută să depășească dualismul radical dintre cele două lumi și, pe temeiul teoriei despre Idei, să facă dovada că și universul senzorial este plin de forme ale lumii suprasensibile, grație cărora acesta poate fi înțeles ca fiind o unitate.

În acest mod Platon, deși, după cum observă mulți dintre comentatorii acestuia, n-a putut demonstra că imperiul Ideilor și cu imperiul senzorialului ar forma un sistem logic bine închegat, el a făcut totuși dovada că este vorba despre o lume ce este stăpînită de un principiu unic teleologic : *de Ideea Binelui.* Această idee este suma tuturor cauzelor-scop, scopul absolut al lumii și în același timp ultimul și cel mai adînc temei al lumii. «Așa cum soarele produce în lumea văzută viața, așa cum acesta luminează ochiul și-l face să vadă lucrurile, fiind în același timp cauza întregii vieți din lumea văzută, tot asemenea în lumea suprasensibilă Ideea Binelui este originea existenței și a științei. Și așa cum soarele

432. O idee care a influențat asupra Părinților Bisericii și care învață că nu numai omul, ci și lumea oftează după mîntuire. Platon a fost folosit de către Grigore de Nazianz, Grigore de Nyssa, Grigore Palama, Augustin, Dionisie Areopagitul și alții, mari teologi creștini. Vezi : Al. Warkotsch, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter,* München, 1973.

433. Windelband, *op. cit.,* p. 100.

este mai înalt decît lumina, tot asemenea Binele este mai înalt decît existența și știința»[434]. Ideea de bine este cauza cunoașterii și a adevărului și totuși mai înaltă decît acestea (Rep. VI, 509 b). Ea nu este existența, ci se află «dincolo» de existență, fiindcă ea este originea creatoare atît a lumii devenirii cît și a celei eterne. În timp ce celelalte idei sînt condiționate de gîndirea noastră, Binele este necondiționat, ca un temei originar absolut și necesar al întregii existențe (ἀναπόθετος ἀρχή), o idee pe care Platon o dezvoltă mai întîi în «Phaidon» și apoi în «Statul».

Ca un scop absolut, Binele este la Platon sensul lumii și rațiunea care stăpînește această lume[435]. De aceea el întrebuințează, într-un sens mitic-religios, pentru a numi Ideea Binelui și expresia «Dumnezeu», fapt care a făcut ca la interpretarea filozofiei platonice să se vorbească despre un «monoteism imaterial»[436]. Totuși trebuie să subliniem și faptul că la Platon divinitatea este o *Idee impersonală* și *anonimă*. Este adevărat că unii dintre filozofii greci ajung să presimtă ideea unei divinități însuflețite și personale. Dar Ideii de Bine îi lipsesc tocmai caracteristicile pe care trebuie să le aibă personalitatea, fiindcă ideea este suprapersonală și anonimă[437]. Ea este, cum va zice mai tîrziu S. Kierkegaard împotriva lui Hegel, ceva «pentru toți și pentru nimeni». Platon accentuează ideea că Binele, Unul, Cauza, Rațiunea, Logosul, Divinul sînt unul și același lucru : scopul rațional al tuturor lucrurilor și temeiul absolut al lumii, care, după cum vom vedea mai departe, este în același timp identic și cu Frumosul absolut[438].

Așa cum Ideea de Bine este superioară tuturor celorlalte Idei, tot asemenea și cunoașterea Binelui se întîmplă cu totul în alt mod. Pentru a putea să sesizeze această Idee, omul trebuie să se deprindă cu truda gîndirii dialectice. Și nici această trudă nu este suficientă, căci Platon este de părere că numai puține «naturi divine» pot ajunge la această cunoaștere pe neașteptate, deodată, ca și cînd ar fi iluminate de ceva misterios și divin. Desigur știința poate pregăti drumul spre această cunoaștere, dar dacă ea poate să îl și ducă pe om la acest scop ultim, aceasta nu depinde de nici o putere omenească. Iar dacă totuși se întîmplă acest lucru, atunci el apare ca un fel de har, deși grecii antici nu cunosc acest concept. «Această cunoaștere ultimă și cea mai înaltă, fără de care orice

434. Zeller, *op. cit.*, p. 707.

435. Vezi : *Republica* VI, 508 E ; *Ibidem*, p. 102.

436. Windelband, *op. cit.*, p. 103 ; D. Roloff, *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seeligen Leben. Untersuchungen zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott*, Berlin, 1960.

437. Capelle, *op. cit.*, p. 77.

438. Capelle, *op. cit.*, p. 78. Teoria aceasta a Ideilor a fost criticată chiar în timpul cît a trăit Platon. Mai ales ideea participării lumii senzoriale la lumea Ideilor. Se spunea că Ideile sînt simple plăsmuiri ale minții și nu entități eterne. Platon s-a apărat împotriva acestor critici în : *Parmenides* 132 B ; *Timaios* 51 CD, accentuînd mereu realitatea și transcendența absolută a Ideilor ; Vezi : P. M. Schuhl, *La fabulation platonicienne* (B.P.C.), Paris.

altă cunoaștere n-are nici o valoare — din pricină că și celelalte virtuți și dreptatea își primesc valoarea lor de la aceasta — este nemijlocită — s-ar putea spune ca trăsnetul — o intuiție de natură religioasă și suprarațională. Aici se descoperă trăirea religioasă și înțelepciunea adîncă a lui Platon că despre ceea ce este mai înalt și ultim, Inexprimabilul, pe care omul nu poate decît să-l presimtă, în intuiție, nu știința pură are să spună ultimul cuvînt, ci numai credința, religia. Știința pregătește drumul ce singur duce la țintă, dar ea nu spune ultimul cuvînt» [439].

Capelle reprezintă punctul de vedere că Platon a format și a sudat într-un chip creator, într-o unitate mai înaltă, în a sa teorie a Ideilor, elementele cele mai însemnate ale întregii evoluții filozofice de pînă la el și în acest mod el a creat cea dintîi epistemologie și metafizică a occidentului : «concepția despre eterna curgere a lui Heraclit a devenit temeiul teoriei sale despre percepție și despre lumea senzorială în genere ; ontologia eleaților, teoria lui Anaxagora despre «Nus», speculațiile pitagoreice asupra numerelor și filozofia lui Socrate, toate acestea formează, ca elemente, părți esențiale ce au contribuit la formularea epistemologiei și a metafizicii platonice».

d. **Filozofia platonică a naturii.** În ceea ce privește fizica sau filozofia naturii se pot observa la Platon influențele filozofilor antesocratici, mai ales aceea a lui Democrit, Pitagora și Empedocle. Totul în natură este ordonat după măsură și număr. Noi regăsim la Platon pînă și sferele pitagoreice, numai cu deosebirea că acesta așează pămîntul în centrul universului (vezi *Timaios*, 40 B ; *Phaidon*, 108 B) [440]. La fel ca și Empedocle, Platon gîndește universul ca un fel de sferă (*Timaios*, 33 B), folosindu-se chiar și de limbajul înaintașului său, atunci cînd arată că Dumnezeu n-are trebuință de organe și nici de alte unelte senzoriale. După unii se crede că și Platon ar fi cunoscut fenomenul învîrtirii pămîntului în jurul axei sale, că el ar fi cunoscut greutatea aerului și ar fi dat o explicație științifică sunetului. Dar, cu toate acestea, în fizica sa, Platon rămîne un copil al timpului său, fiindcă în filozofia naturii Platon n-a depășit pe filozofii antesocratici. El este conștient de acest lucru și de aceea afirmă că considerațiile pe care el le face asupra naturii sînt un simplu joc. De aceea el nici nu le atribuie acestora o adeveritate (ἀλήθεια), ci numai o probabilitate (πίστιος) și le numește «mituri probabile», ce n-au alt rost decît să-i slujească filozofului ca recreație după

439. *Symposion* 210 E.

440. «Timaios este, fără îndoială, prelucrarea unei opere care, propriu-zis, a fost elaborată de pitagorei. Alții au spus că dialogul acesta ar fi numai un extras făcut de un pitagorician dintr-o operă mai mare a lui Platon. Dar prima presupunere este mai verosimilă» (Hegel, *Prelegeri de istoria filozofiei*, p. 523. D. Mannsperger, *Physis bei Platon*, Berlin, 1969).

lucrul său așa de serios, pe care acesta îl face cercetînd existența, pentru a descoperi legile Logosului netrecător.

Platon reprezintă concepția că Logosul sau Rațiunea universală interpătrunde lumea și o formează. Ordonatorul (δημιοῦργος) mitic al lumii, despre care vorbește «Timaios», formează universul, făcînd mai întîi focul și pămîntul, întrucît el privește la existența eternă și netrecătoare a ideilor. Fiindcă, din motivul că Dumnezeu a voit ca totul să fie bun, căci el este Binele (τὸ ἀγαθόν), a supus lumea senzorială ideilor eterne ale Rațiunii, transformînd mișcările haotice în mișcări ordonate după legi raționale. Totul este interpătruns de Rațiune. Lumea este opera unui spirit universal. Pentru Platon, însă, acolo unde se află rațiune, acolo se află și suflet, din acest motiv Creatorul a trebuit să creeze lumea ca un fel de organism însuflețit, ca un «Divin fericit» [441]. Aceasta este atît de dezbătuta teorie platonică a «sufletului lumii», după care lumea nu este altceva decît o ființă plină de viață; o ființă armonică sau un organism desăvîrșit [442]. Prin această teorie Platon introduce în filozofia naturii un principiu nou, ce va influența timp de două milenii știința occidentului.

Dar ce este acest suflet al lumii? El este, în limbajul mitic al lui Platon, o ființă de mijloc, constituită dintr-un amestec al simplului și al compusului, al identicului și al schimbătorului (θάτερον). Așa că sufletul lumii este — gîndit ca unitate în multiplicitate — înrudit pe de o parte cu Esența (οὐσία) ce rămîne veșnic identică cu sine a Ideilor, iar pe de alta cu schimbarea continuă a aparițiilor. Din acest motiv peste tot în universul vizibil *regularitatea* este împerecheată cu *schimbarea*. Sufletul împrumută lumii regularitate, ceea ce înseamnă o mișcare regulată și alta ce se schimbă mereu și acestor două feluri de mișcări le corespund două feluri de cunoașteri sau de cunoștințe: Știința ce sesizează ceea ce rămîne identic cu sine și percepția ce nu prinde decît ceea ce este schimbător. Acest lucru înseamnă că principiile dialecticii sînt valabile și pentru filozofia naturii.

Mai departe Platon pune ideea sufletului lumii în legătură cu principiul pe care el îl introduce în *Philebos*, pentru a mijloci între Idee și aparții, așadar în legătură cu «mărginirea» matematică și urmarea este că sufletul lumii nu este numai principiul oricărei mișcări, ci de asemenea și totalitatea ordinei matematice a universului. Aceasta este o idee fundamentală a viziunii astronomice a lui Platon. Căci această făptură de mijloc, creată de Demiurgos, pentru a mijloci între Unul și multiplu,

441. «Cum Dumnezeu a voit să facă lumea asemenea Lui însuși, s-o facă să fie Dumnezeu, El i-a dat sufletul, pe care l-a așezat în mijlocul ei și l-a răspîndit în întreg cuprinsul ei» (*Timaios*, p. 34).

442. Din acest motiv, Platon este considerat «panpsihist». Vezi: *Timaios* 50 B. O idee ce este comună și Renașterii.

Creator şi creatură, nu este numai originea întregii vieţi, ci în acelaşi timp şi puterea ce produce mişcarea ce este ordonată după legile numărului [443]. De aceea el se şi împarte, pe temeiul numerelor armonice, în cercurile diferitelor planete şi ale constelaţiilor. Toate elementele sînt produse în virtutea numerelor : focul din corpuscule ce au forma tetraedică, aerul din forme octaedrice, apa din forme icosaedrice, pămîntul din forme cubice. Universul posedă cea mai desăvîrşită formă ca şi pămîntul, care se află în centrul acestuia : forma sferică. Planetele sînt numite de către Platon «zei vizibili», care se învîrtesc în formă de inel în jurul axei universului. Platon deduce apoi din suprafeţele mici triunghiulare calităţile fizice şi chimice cît şi mişcările şi împărţirea acestora în spaţiu. În partea finală a dialogului «Timaios», opera platonică cea mai citită în antichitate, Platon îşi expune concepţia sa psihofiziologică.

Kinkel este de părere că teoria platonică despre sufletul lumii a trebuit să facă o impresie adîncă asupra spiritului grec antic, care era îndrăgostit de măsură, armonie, ritm, ordine şi frumuseţe. Împrumutîndu-i lumii un suflet, Dumnezeu a făcut ca, din mişcarea haotică şi dezordonată a haosului, să se nască un cosmos stăpînit de Raţiune [444]. Astfel, lumea este un întreg armonic desăvîrşit, desăvîrşirea descoperită ; ea este un neasemuit individ divin (μονογενής ὢν). Această raţiune este identică cu «Nusul» lui Anaxagora, dar mai desăvîrşit. Faţă de raţiunea nedesăvîrşită a omului se ridică într-o maiestate necuprinsă, un ἀληθινός καὶ θεῖος νοῦς [445]. El domneşte asupra lumii cu toate apariţiile ei. Trupul uriaş al lumii îşi are cauza lui în acest Nous, care se pare că ar fi identic cu Dumnezeu [446]. Ultima instanţă pe care se fundamentează totul este Binele [447], bunătatea lui Dumnezeu [448]. Lumea este o manifestare a Binelui [449].

e. **Psihologia platonică.** Psihologia se află la Platon într-o strînsă legătură cu metafizica şi filozofia naturii. În concepţia platonică despre suflet se evidenţiază ideile religioase ale mai multor secte antice cît şi teoria despre Idei. De aceea găsim că este justificată afirmaţia lui Windelband că Platon a fost cel dintîi teolog [450], iar concepţia lui despre

443. *Legile*, 896 D.
444. Kinkel, *op. cit.*, p. 178. Vezi : *Sofistul* 248 E ; *Legile* X, 897 B ; XII, 966 E. Ideea sufletului lumii a fost preluată de neoplatonism, de filozofia judaică-alexandrină, cît şi de Georgias Gemistos Pleton (1355—1450), Pico della Mirandola (1403—1484) şi de Marisilius Ficinus (1433—1499).
445. Vezi : *Filebus* 22 C, 28 C.
446. *Ibidem*, 30 D.
447. *Legile* VI, 508 A.
448. *Filebus* 92 C. Este identică cu Raţiunea divină.
449. *Republica* VII, 517 B ; VI, 508.
450. Windelband, *op. cit.*, p. 126.

suflet, o concepție religioasă. Această psihologie «teologică» va forma apoi temeiul doctrinei politico-sociale platonice [451].

Elementele istorice ale psihologiei platonice își au originea în mistica orfică-pitagoreică. Dar totuși modul în care Platon face sinteza acestor elemente și teoria sa despre Idei este nespus de original. Caracteristică în această sinteză este ambivalența pe care o are sufletul ca un rezultat al contopirii celor două concepții despre suflet. După unii sufletul este principiul vieții și totodată principiul mișcării, iar după alții sufletul este identic cu eul. De fapt considerațiile pe care Platon le face cu privire la suflet depășesc preocupările psihologice și se întind în domeniul eticii și al religiei, ceea ce face ca și convingerea filozofică, credința și nădejdea adîncă, presimțirea și intuiția poetului și a profetului să se lege într-o totalitate minunată, care și astăzi vrăjește pe acela care citește cu atenție dialogurile scrise de Platon.

Sub influența misticii grecești, Platon consideră sufletul ca avînd o origine divină și că numai în urma unei vini (vezi *Phaidros*), sau ca urmare a unei legi universale (*Timaios*), acesta s-a coborît într-un trup muritor, de care abia moartea îl eliberează iarăși, pentru ca apoi — în conformitate cu sentința judecății — să primească o răsplată sau o pedeapsă pentru faptele sale. Platon mai accentuează, influențat, poate, de Anaxagora, spre deosebire de mistică, că ceea ce face demnitatea sufletului uman și-l deosebește de celelalte făpturi este facultatea acestuia de a cunoaște (νοῦς), fiindcă grație acestei facultăți sufletul se poate pune în legătură cu veșnicia, cu Existența adevărată, cu Ideile.

În acest sens, sufletul are o poziție de mijloc între cele două lumi: el este de origine divină, înrudit cu Ideile eterne, dar, de aceea, el însuși nu este o Idee, ci se poate ridica la intuiția Ideilor, să participe la acestea, mai ales la Ideea vieții, a Adevărului și a Rațiunii, a Dreptății, a Frumuseții și a Binelui [452]. În timp ce, însă, ideile sînt veșnic neschimbătoare în lumea suprasenzorialului, sufletul se află într-un corp, care prezintă o piedică serioasă față de natura divină a acestuia, aceasta din pricină că corpul se lasă mereu prins în mrejele micimilor vieții, a poftelor și a pasiunilor, ceea ce face ca și sufletul să-și întunece reamintirea Existenței veșnice și, ademenit de mii de plăceri mediocre și inferioare, să-și uite mereu de originea lui înaltă și de menirea lui adevărată. O salvare din această stare nu este posibilă decît în clipa în care se trezește în suflet nostalgia după Veșnic, după originea lui adevărată și, ars de dogoarea Erosului, reușește să se elibereze din lumea senzo-

451. Capelle, *op. cit.*, p. 81. Vezi mai ales *Pheidon*. Vezi: Ed. Gerhard, *Griechische Mythologie*, Th. I. *Die griechischen Gottheiten*, 1854.

452. Vezi: *Fedru* 84 B, 247 C—D; *Statul* 508 E; Barth, *Die Seele in der Philosophie Platons*, 1921.

rialului și să nu privească decît lumea adevăratei Existențe. Hotărîtor este pentru suflet numai momentul acestei întoarceri, restul n-are nici un sens. În asemenea clipe sufletul se ridică la cunoașterea Divinului și prin aceasta se îndumnezeiește [453]. Drumul spre această cunoaștere este drumul dialecticii, drumul acelei regine a tuturor științelor. «A cunoaște Frumosul, Binele, Dreptatea înseamnă pentru Platon, zice Capelle, ca și pentru Socrate, a deveni frumos, bun și drept și, în acest chip, a te apropia cît mai mult de Divin. În întregime acest lucru nu-l poate face decît acela care este în stare să cunoască Ideea Binelui. Așa că cunoașterea Veșnicului, știința cea mai înaltă, este pentru Platon totodată cea mai adîncă religie ; grija pentru mîntuirea sufletului, ce depinde de o astfel de cunoaștere...» [454]. Platon are în vedere pe filozof, pe iubitorul de înțelepciune, pe omul al cărui suflet este plin de îndemnul zeului Eros, de iubirea față de cerul Ideilor, de acea «nostalgie luptătoare» [455], ce caută mereu să recucerească paradisul pierdut, de acel dor al sufletului după originea lui suprapămîntească, după viața divină de care el s-a împărtășit înainte de mizeria existență pămîntească.

Din aceste considerații s-ar putea trage concluzia — după cum am spus — că Platon ar avea tendința să nege lumea senzorială, așa cum face Socrate acest lucru în «Phaidon», dar motivele estetice și mai ales cele etice din filozofia platonică au făcut ca Filozoful să nu rămînă la acest punct de vedere.

De o importanță nespus de mare este însă faptul că Platon caută să dovedească, într-un mod științific, că sufletul este nemuritor. Și trebuie să subliniem faptul că, la Platon, nu este vorba despre o nemurire în sens panteist, ci el reprezintă ideea că eul, sufletul individual, este nemuritor și etern. Certitudinea aceasta i-a întărit-o mărturisirea lui Socrate în clipa în care acesta se găsea în pragul veșniciei și vorbelor înțeleptului le urma fapta. Se știe că Platon a reluat ideea nemuririi sufletului din mistica orfică pitagoreică, dar meritul său este, cum observă și Capelle, de a fi căutat să dovedească, cu toate mijloacele dialectice, această nemurire. De aceea argumentele din «Phaidon» se fundamentează pe teoria platonică a Ideilor [456]. Aceste argumente schițate într-o formă scurtă după Capelle [457] — sînt următoarele [458] :

453. Vezi : D. Roloff, *op. cit.*, p. 135.
454. Vezi Capelle, *op. cit.*, p. 83.
455. Windelband, *op. cit.*, p. 135.
456. Acest dialog platonic este numit de către Gellius «liber divinus». Vezi și Bonitz, *Platonische Studien*, Berlin, 1875.
457. *Op. cit.*, p. 85.
458. Cine voiește să se documenteze asupra nemuririi sufletului, așa cum o demonstrează Platon, să studieze următoarele lucrări : Bölke, *Platons Beweise für die Unsterblichkeit*, Fulda, 1870 ; Deichert, *Platons Beweise für die Unsterblichkeit*, 1874 ; R. Greve, *Platons Lehre von der Unsterblichkeit*, 1880 ; L. Hase, *Sachliche Erläu-*

1. Primul lucru este că sufletul e nemuritor, fiindcă ceea ce se mişcă pe sine însuşi este nemuritor, netrecător ; iar ceea ce este mişcat de altceva sau îşi primeşte mişcarea de la altul este trecător. Ceea ce se mişcă cu de la sine putere este principiu, deoarece îşi are originea şi începutul în sine însuşi şi nu de la altul [459].

2. Orice cunoaştere este pentru Platon o «reamintire» a Ideilor intuite cîndva înainte de această existenţă. De aici concluzia că sufletul a preexistat, înainte de această viaţă, fapt de care, prin reamintire, noi devenim conştienţi [460]. Dacă sufletul a existat înainte de naştere, avînd o fiinţă separată, nimic nu împiedică ca el să dureze şi după separarea lui de corp, reintrînd în lumea sufletelor ideale ; altminteri, moartea sufletelor odată cu trupul ar aduce istovirea lor şi intrarea tuturor, odată şi odată, în domeniul morţii.

3. Corpul este pieritor, căci se descompune ; el este deci compus şi distrugerea lui vine tocmai prin disoluţia elementelor care-l compun. Dimpotrivă, ceea ce este simplu nu se descompune, nu se poate distruge, este nemuritor. Ideile sînt, în opoziţie cu lumea senzorială, nepieritoare, tocmai fiindcă sînt simple : ele nu pot fi cunoscute decît de către ceea ce este de o esenţă (οὐσία) cu ele. Cunoaşterea Ideilor de către sufletul omului face dovada înrudirii dintre suflet şi acestea, căci numai ceea ce este înrudit poate cunoaşte Ideile. Deci, fiindcă sufletul este asemenea veşnicului, de o esenţă cu acesta, sufletul este de asemenea nedisolubil, nedestructibil, netrecător şi nemuritor [461].

4. Lucrurile nu sînt ceea ce sînt decît prin participarea la lumea Ideilor. Şi este clar că un lucru nu poate participa la două Idei contradictorii, care, aşadar, s-ar exclude. Un lucru nu poate poseda calităţi sau stări care să fie în contrazicere flagrantă cu una dintre calităţile sale esenţiale. Sufletul participă la Ideea vieţii (căci ceea ce este însufleţit este plin de viaţă) şi deci el nu poate participa şi la Ideea contrară, a morţii. «Sufletul nu formează desigur o contrazicere directă cu moartea, dar fiindcă el este indestructibil, legat de ideea vieţii, el exclude moartea,

---

terung der Unsterblichkeitsbeweises in Platons Phädon, 1843 ; A. J. Kahlert, *Beweise der Unsterblichkeit*, 1855 ; Fr. Kampe, *Der Mendelsonsche Phädon und Platons*, 1889 ; M. J. Knaus, *Die Beweise iür die Unsterblichkeit in Phädon*, 1870 ; Apelt, *Platons Dialog Phaidon*. Philos. Bibliothek, vol. 147, 1920, cu bogată bibliografie la această problemă ; J. Chevalier, *Étude critique du dialogue pseudo-platonicienne. L'axiochos. Sur la mort et sur l'imortalité de l'âme*, Paris, 1956 ; J. Patocka, *Vom Ursprung und Sinn des Unsterblichkeitsgedankens bei Plato*, în : *Denken und Umdenken zu Werk und Wirkung W. Heisenberg*, Piper, Hrsg. von M. Pfeiffer, München, 1977.

459. *Phaidon*, p. 245.

460. *Fedru* 74 A — 77 A.

461. Vezi : Apelt, *op. cit.*, p. 18—22.

este aşadar nemuritor [462] şi cu aceasta netrecător, căci moartea ar fi singurul mod posibil al distrugerii sale [463].

Principiul platonic că sufletul este nemuritor este, de aceea, într-o strînsă legătură cu viziunea metafizică platonică despre Idei. Acestea se determină corelativ, în sensul că, după cum observă acelaşi Capelle, citînd pe Erwin Rohde, în «aptitudinea sa de a cunoaşte veşnicia, sufletul poartă în sine garanţia cea mai sigură că el însuşi este veşnic» [464]. Argumentele acestea care, după cum a dovedit Tenemann [465], sînt fundamentate pe temeiuri foarte şubrede, ele totuşi exercită o influenţă nespus de mare asupra cititorului, prin faptul că ele sînt formulate prin gura lui Socrate în situaţia cea mai tragică a vieţii acestuia : Socrate se găsea în faţa morţii. Acesta vorbeşte despre nemurire în clipa în care se afla în «pragul eternităţii», cum se exprimă Apelt, ceea ce înseamnă că vorbelor lui Socrate, va urma confirmarea acestora prin faptă. De aceea cuvintele lui Socrate au avut în acele clipe rezonanţa unei adevărate revelaţii mai înalte. «Argumentele platonice despre nemurire pot avea unele slăbiciuni dialectice ; dar certitudinea de nezdruncinat cu care le expune Socrate, modul cum el le acoperă cu persoana sa, găsesc un răsunet adînc în sufletul cititorului, căci acesta presimte în aceste argumente o întărire a ceea ce el însuşi, cititorul, simte ca dorinţă în adîncul inimii sale» [466]. În urma argumentării platonice reiese clar că filozoful se gîndeşte la o nemurire individuală, la veşnicia eului uman [467].

Mai departe, Platon ajunge în consideraţiile sale asupra sufletului uman la rezultate psihologice foarte îndrăzneţe şi originale pentru vremea aceea. În «Phaidros» el aseamănă sufletul cu o caleaşcă trasă de doi cai, ce sînt conduşi de un vizitiu («ἡνίοχος»). Unul dintre cai este de origine divină (ἀγαθὸς ἵππος) şi de aceea el urmează bucuros îndemnurile vizitiului, pentru a trage caleaşca înspre cerul azuriu al Adevărului, Frumosului şi al Binelui. Al doilea cal este dimpotrivă de origine josnică (πονηρὸς ἵππος); el este înrudit cu colbul pămîntului şi de aceea aplecat mereu spre lumea senzorială, ceea ce face ca vizitiul să-l silească cu forţa să ia calea în sus. Vizitiul este Nusul, raţiunea. Deci, după această analogie, sufletul se compune, după Platon, din trei facultăţi sau puteri : Raţiunea (conducătorul numit şi τὸ λογιστικόν sau νοῦς), voinţa, curajul (θυμοειδές), calul cel bun şi poftele (τὸ ἐπιθυμητικόν) calul cel rău care este partea cea mai rea a sufletului. Aşadar sufletul are trei facultăţi : 1. Facultatea de a gîndi, raţiunea, care se află în cap ; 2.

462. *Phaidon*, 105 B — 106 D.
463. Apelt, *op. cit.*, p. 22 — Platon a mai formulat şi alte argumente ; Vezi : «*Statul*» X, 608 D ; *Fedru* 245 C.
464. Capelle, *op. cit.*, p. 85.
465. G. Tenemann, *Lehre der Sokratiker über die Unsterblichkeit*, 1791.
466. Apelt, *op. cit.*, p. 13.
467. *Ibidem*.

Facultatea afectelor şi a sentimentelor, care îşi are locul în piept şi 3. Facultatea poftelor ce se află în pîntece.

Sau, mai amănunţit: 1) Τὸ λογιστικόν, acea parte a sufletului care ar putea fi considerată ca principiul raţional în om. Nu este vorba numai de facultatea gîndirii ci — după cum observă Linsner [468] — este locul puterii intelectuale, mai ales al cunoaşterii şi al erosului filozofic şi cu aceasta al conştiinţei şi al personalităţii. Ea hrăneşte toate părţile organismelor sufletului, cunoaşte necesităţile lor şi are cea mai mare experienţă în toate lucrurile şi plăcerile. Cu ideile ei — mai ales cu ideea de bine — ea are o poziţie centrală. Τὸ λογιστικόν este omul interior din om, ce este mai propriu în suflet (ἡ ψυχὴ αὐτή). Din tăria sau slăbiciunea acestei părţi a sufletului rezultă caracterul omului ca o contribuţie a constituţiei interioare a acestuia.

2) Θυμοειδές este principiul curajului sufletesc. În lupta dintre raţiune şi poftele inferioare, acesta stă în ajutorul raţiunii şi-i împrumută puterea sa specifică, ca să-şi poată realiza năzuinţele. În măsura în care colaborarea acestora reuşeşte să înlăture puterea poftelor inferioare (τὸ ἐπιθυμητικόν) în aşa măsură se formează caracterul moral.

3) Ἐπιθυμητικόν este facultatea poftelor inferioare, ce-şi au originea în individualitatea animalică. Prin nesaţul care o mişcă, aceasta se opune raţiunii şi prezintă pentru năzuinţele acesteia o continuă piedică şi primejdie.

Este marele merit al lui P. Barth de a fi făcut dovada, prin cercetările sale, că în imaginea mitică de mai sus nu poate fi vorba de trei facultăţi ale sufletului, ce ar exista fiecare în sine şi pentru sine, ci că acestea formează o unitate indestructibilă pe care Platon o subliniază mereu în «Phaidon». Căci esenţa (οὐσία) sufletului se află în raţiune, în gîndire, care singură este nemuritoare. Din acest motiv Platon afirmă că sufletul este, din punct de vedere logic, mai înaintea corpului [469]. Sufletul lumii ne apare la Platon ca o condiţie a oricărei însufleţiri [470]. Cu toate acestea sufletul omului este numit şi considerat ca cel care se mişcă pe sine însuşi [471], deci acesta este originea mişcării, nu numai a mişcării corporale, cît mai ales a celei spirituale, aşadar a gîndirii şi a cunoaşterii [472].

În acest sens, credinţa lui Platon că sufletul este nemuritor primeşte o fundamentare etică. Fiindcă, după cum subliniam mai sus, numai acele suflete sînt nemuritoare, care se ridică la cunoaşterea Divinului. Intuiţia Ideilor eterne: a Frumosului, a Dreptăţii şi a Binelui este

468. Linsner, *Die platonische Idee von den Seelenteilen*, 1909.
469. Vezi: *Phaidon*, p. 65, 67; *Legile* 892 A; *Timaios* 34 C; *Filebos* 30 A.
470. *Filebos* 30 A.
471. *Legile* 825 A. Platon a fost influenţat aici de vestitul medic antic Alkmaion din Krotos. Vezi: Siebeck, *Geschichte der Psychologie*, p. 176.
472. *Ibidem.*

adevărata hrană a sufletului. Şi sufletul se ridică la intuiţia acestor idei — după cum am arătat — pe aripile Erosului, pe care Platon îl apoteozează în «Symposion», iar filozoful ajunge la cea mai înaltă *înţelepciune morală*. Socrate, care este persoana principală în acest dialog, precizează, faţă de ceilalţi vorbitori, că Erosul este nostalgia care chinuie sufletul şi-l face să se ridice la ceea ce este divin. Numai sufletul încălzit de flăcările dogoritoare ale Erosului se poate mirui cu participarea la lumea divinului şi deveni astfel nemuritor [473].

Pe temeiul celor trei facultăţi sufleteşti, Platon face chiar şi o tipologie caracterologică interesantă. După cum în oameni conduce una sau alta dintre aceste facultăţi sufleteşti, există trei tipuri ale naturii : însetaţii după ştiinţă, vanitoşii şi iubitorii de cîştig. Această tipologie are la Platon valabilitate şi pentru determinarea caracterului popoarelor. La sciţi şi traci domneşte peste tot voinţa, de aici simţul onoarei la aceştia şi religia lor. Egiptenii şi fenicienii sînt iubitori de cîştig, în timp ce numai grecii se disting prin iubirea faţă de ştiinţă.

Concepţia aceasta platonică despre suflet a influenţat hotărîtor psihologia antică. Idei din psihologia platonică vor fi luate şi dezvoltate de alţi filozofi, de Aristotel, de stoici şi neoplatonici şi chiar de unii dintre Părinţii Bisericii.

f. **Etica platonică**. În concepţia sa etică Platon dezvoltă idei socratice, reprezentînd şi el ideea că cine cunoaşte Binele este de asemenea bun şi face binele, aşadar, că nimeni nu face nedreptatea de bunăvoie, ci din neştiinţă. De asemenea, ca şi Socrate, Platon împărtăşeşte şi el convingerea că a suferi din pricina nedreptăţii este de o mie de ori mai bine decît a făptui o singură nedreptate şi că cel mai important lucru este grija pe care omul trebuie s-o aibă pentru mîntuirea sufletului său. Convingerea aceasta are la Platon un caracter religios şi o adîncă seriozitate morală.

Etica platonică este fundamentată tot pe metafizica Ideilor, după cum şi această metafizică îşi avea originea în năzuinţa etică a filozofului. Virtutea adevărată este întemeiată pe ştiinţă, iar ştiinţa reală adevărată nu este decît aceea despre Idei. Ceea ce face de aceea valoarea sau lipsa de valoare morală a omului este problema dacă acesta a făcut întoarcerea spre lumea divină a Ideilor sau nu. Platon era conştient — vezi «Gorgias» — că pentru viaţa omului nu sînt posibile decît două idealuri : unul după care scopul ultim al existenţei omului este plăcerea şi altul după care Binele este scopul suprem al vieţii. Între acestea nu

473. O idee înrudită cu concepţia vechi-testamentară. Vezi : P. Dr. H. Bückers C. So. R., *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches*, Münster J. W., 1938 (cu bibliografie).

există un drum de mijloc : omul trebuie să se hotărască pentru unul ori pentru altul. Iată de ce accentuează Platon ideea socratică că *a face o nedreptate este, în toate împrejurările, de o mie de ori mai rău, decît a suferi o nedreptate.* De aceea, acela care săvîrşeşte nedreptăţi, chiar dacă se află în posesia puterii şi a tuturor bogăţiilor, a onoarei şi a tuturor plăcerilor, este în toate împrejurările nefericit şi mai ales nefericit este atunci cînd scapă de pedeapsa pentru faptele sale, fiindcă el n-are aici cel puţin prilejul de a se îndrepta. Fericit nu este decît acela care este în posesia Dreptăţii şi a Binelui.

Dar ce este «Binele» ? În ce constă acesta ? În «Gorgias», Platon caută să răspundă la aceste întrebări în sensul că bun este omul care se află în posesia virtuţii (ἀρετή), căci bun nu poate fi decît sufletul în care domneşte ordinea şi măsura şi care, de aceea, este stăpînit de virtute, de stăpînire de sine (σωφροσύνη) precum şi de alte virtuţi. Platon accentuează mereu această armonie veritabilă a sufletului, ce se pare că nu este posibilă decît dacă omul ştie să o pună în acord cu mişcările universului.

În centrul preocupărilor eticii platonice se află problema, aşa de importantă, a *esenţei virtuţii.* După natura ei nu poate exista decît o singură virtute : *ştiinţa despre Bine.* Aceasta le cuprinde pe toate celelalte şi de aceea, după multe ezitări, Platon se hotărăşte pentru concepţia că virtutea poate fi învăţată, dacă aceasta este propovăduită de un învăţător veritabil, aşa cum a fost Socrate [474].

Importantă mai este apoi în etica platonică şi deosebirea pe care Platon o face — în *Menon* şi în *Phaidon* — între o virtute adevărată şi alta «cotidiană» ; o deosebire ce descoperă şi mai pregnant dualismul între cele două lumi, între care se petrece marea dramă a sufletului uman. Lumea cuprinsă în ţarcurile acestui veac, cu toate bunurile ei, cît şi corpul uman cu necesităţile lui, ce trebuie considerate ca fiind marea piedică în calea spre mîntuire a sufletului şi care, de aceea, trebuie învinse. Căzut în această lume, vale a plîngerii, prin vina sa, sau prin destinul său — este indiferent acest lucru — sufletul necorporal nu poate fi mişcat decît de năzuinţa de a se elibera de corp şi de legăturile acestuia cu lumea senzorială, pentru a se reîntoarce în patria lui nevăzută.

Caracteristic pentru această «morală teologică», cum o numeşte Windelband, este că ea disprețuieşte virtutea cotidiană, revelîndu-i contrazicerile. Platon critică nemilos morala utilitaristă, al cărei motor este tocmai virtutea cotidiană, pe care o numeşte «trampă» în care «se schimbă plăcere pentru plăcere, durere pentru durere, teamă pentru teamă, ca

474. Capelle, *op. cit.*, p. 97.

şi cînd ar fi monede. Este vorba despre un fel de măsurare şi cîntăreală, ce nu socoteşte ca fiind cîştig decît bunurile părute ale pămîntului» [475].

Dimpotrivă, în mare preţ la Platon este «virtutea filozofică», aşadar acea virtute pe care n-o posedă decît filozoful şi care se fundamentează pe cunoaşterea Ideilor eterne. Sufletul omului este cel mai de preţ al acestuia şi de aceea grija omului trebuie să aibă în vedere sufletul şi nu corpul [476]. Pentru filozof bunurile pămîntului n-au nici o valoare [477], nici banii, nici puterea politică şi nici onoarea, pseudobunuri ce sînt aşa de preţuite de vulg [478]. Din această pricină filozoful nu este capabil să se aranjeze în comoditatea lumii acesteia a colbului [479], ci el se comportă asemenea unui orb, din pricină că ochii lui sînt îndreptaţi spre lumea netrecătoare a Ideilor. Aceasta este caracteristica filozofului. El este mişcat de năzuinţa de a muri corpului, pămîntului şi vieţii senzoriale [480], pentru a putea cîştiga independenţa sufletului său faţă de necesităţile corporale şi prin activitatea pură a gîndirii să se apropie de divin „ὁμοιωσις τῶ θεῷ", cum se exprimă Platon în «Theaitetos». A fi bun înseamnă, deci, a fi filozof şi a fi filozof înseamnă a realiza, prin cea mai mare stăpînire de sine, eliberarea sufletului de corp. În acest sens trebuie să se înţeleagă acea dorinţă după moarte despre care vorbeşte Socrate în «Phaidon», în cea mai adîncă concentrare spirituală, exemplificată intuitiv prin imaginea morţii. Moartea adevărată înseamnă despărţirea sufletului de corp. Întoarcerea filozofului de la orice plăcere senzorială poate de aceea să fie privită, simbolic, ca o continuă pregătire a acestuia spre moarte. Privită în acest mod moartea îşi pierde pentru filozof groaza ei şi se transformă într-o garanţie a fericirii adevărate, aşadar a unei vieţi veritabil filozofică sau virtuoasă.

Aceste idei etice primesc adîncimi de nebănuit, dacă ne gîndim că şi la Platon conceptele de *datorie* şi *libertate de voinţă* se găsesc plasate în centrul eticii. Mai ales libertatea de voinţă are o însemnătate nu numai pentru existenţa noastră de aici, ci şi în stare de preexistenţă, în clipa în care sufletul a trebuit să-şi aleagă destinul său. Din acest motiv Platon accentuează mereu răspunderea grea pe care omul o are faţă de sine însuşi şi faţă de comunitatea în care el trăieşte. Heraclit şi Democrit se întîlnesc în afirmaţia că inima, caracterul, este demonul omului, ceea ce vrea să însemne că individualitatea omului se fundamentează, în ultimă analiză, pe scopul pe care el şi l-a ales şi căruia îi dăruieşte sufletul său. În aceasta trebuie să căutăm demonul care-l con-

475. Windelband, *Platon*, p. 142.
476. O. Apel, *Platons Dialog*, 2 ed., 1920, p. 38.
477. *Ibidem.*
478. *Ibidem*, p. 39. Vezi : *Teetet.*
479. *Ibidem.*
480. Vezi : *Phaidon* ; Apelt, *op. cit.*, 38—40.

duce pe poteca vieții. De aceea libertatea și necesitatea nu constituie contraziceri, ci libertatea morală este acea libertate ce creează dependență și necesitate morală : *dependența sufletului de legea morală.*

La sfîrșitul acestor considerații, putem spune că Platon pune etica în legătură cu psihologia sa, prin aceea că afirmă că celor trei facultăți psihice le corespund trei virtuți. Fiecare facultate duce, dacă este corect educată, la o virtute cardinală : gîndirea la înțelepciune (sofia), voința la vitejie (andreia) și pofta la cumpătare (sophrosine). Cea mai înaltă dintre acestea este înțelepciunea, care, în concordanță cu mitul de mai sus, trebuie să le dirijeze pe cele două, căci abia atunci cînd fiecare facultate își îndeplinește ceea ce trebuie, omul este desăvîrșit ; atunci dreptatea (dicaoisne) devine cea mai înaltă virtute la om. Prin înțelepciune dreptatea devine o realitate. Înțelepciunea, vitejia și cumpătarea au rostul să facă posibilă realizarea dreptății. Așa am putea face următoarea schemă :

DREPTATEA

ÎNȚELEPCIUNEA, VITEJIA, CUMPĂTAREA

g. **Statul ideal platonic.** Trebuie să subliniem faptul important că Platon este departe de a face o deosebire între etică și politică. Filozoful reprezintă ideea că viața virtuoasă nu poate fi realizată decît într-un anumit stat, căci scopul statului nu este altul, decît de a fi astfel organizat, încît să facă posibilă realizarea virtuții, așadar a dreptății. Platon nu obosește niciodată cînd este vorba de a arăta că rostul statului este de natură etică [481]. Statul are menirea să-l facă pe om cît mai bun posibil, ceea ce înseamnă la Platon cît mai fericit, căci deși plăcerea nu este identică cu virtutea, totuși filozoful admite că ea este urmarea acesteia. De aceea, conștient de importanța etică pe care o are statul, Platon face din problema social-politică o problemă centrală a filozofiei sale, căutînd să-și realizeze idealurile politice în viață [482].

Întreaga operă platonică tratează despre problema etică fundamentală și anume problema esenței dreptății. Socrate, Glaucon, Ademaintos și Trasymachos angajează o discuție în jurul problemei : ce este dreptatea ? Trasymachos reprezintă punctul de vedere — combătut de

481. Vezi : *Statul* 420 ; *Legile* 718 C—D și 705 D—E.

482. Ideile despre valoarea concepției politice platonice sînt foarte diferite. Rousseau este de părere că dialogul «Statul» nu este o operă politică, ci pedagogică. Kant, dimpotrivă, reprezintă ideea că «Republica» platonică este numai un exemplu despre o iluzie ce nu-și poate avea locul decît în creierul leneș al filozofului (vezi : *Kritik der reinen Vernunft*, 2 Aufl., p. 372). Dar cu toate acestea, dialogul acesta a influențat pe filozofi și oameni politici. Plotin, de ex., a proiectat un plan întreg pentru a întemeia un oraș al filozofilor, guvernat după legi platonice. Influențați de acest dialog mai sînt Campanella și Moore.

Socrate — că cel puternic are totdeauna dreptate. Trasymachos defineşte dreptatea ca «ceea ce este util celui puternic». Glaucon şi Adeimantos, deşi nu împărtăşesc punctul de vedere exprimat de sofist, totuşi, prin vederile lor, îl sprijină întrucîtva pe acesta. Important este că, faţă de convingerea sofistă că în stat trebuie să domnească legea egoismului, Socrate reprezintă hotărît convingerea că cei care guvernează trebuie să se gîndească numai la interesele vitale ale celor pe care-i guvernează.

După ce Socrate îl reduce la tăcere pe sofist, el purcede la determinarea conceptului dreptăţii şi ajunge la concluzia că dreptatea este virtutea ce uneşte armonic toate celelalte virtuţi. Ea constă în aceea că fiecare îşi face *datoria spre binele comunităţii.* Îndreptarul spre ideea Binelui îl constituie facultăţile sufletului. Am văzut că Platon distingea trei moduri de exteriorizare ale sufletului : gîndirea raţională, curajul şi voinţa şi poftele senzoriale. Dreptatea nu este posibilă decît acolo unde cele trei virtuţi — înţelepciunea, curajul şi cumpătarea — sînt puse în slujba binelui comunităţii [483]. Acestor trei virtuţi le corespund în stat cele trei clase sociale : înţelepciunii — clasa filozofilor sau conducătorilor ; vitejiei — clasa războinicilor ; cumpătării — clasa producătorilor sau a muncitorilor. Masa cetăţenilor statului o constituie clasa aceasta din urmă (meseriaşii, comercianţii şi agricultorii). Interesul lui Platon se îndreaptă în special spre clasa filozofilor, care trebuie să conducă statul. Educaţiei acestei clase Platon îi dedică toate preocupările sale, fiindcă, cum observă şi Capelle, el avea convingerea că de o educaţie corectă depinde totul : educaţia formează şi cultivă spiritul care-l determină pe cetăţean, acel spirit care este totul. Scopul acestei educaţii este de natură etică-religioasă : ea tinde să producă în suflet anumite virtuţi şi să dezvolte în individ caracterul etic şi o conştiinţă socială cît mai trează şi mai înaltă.

Fiecare clasă socială are o menire precisă în viaţa statului :

1) Clasa muncitorilor are să îngrijească de necesităţile materiale cotidiene. Ea este hrănitoarea celorlalte două clase şi, ca atare, ea formează temelia economică a statului, fără să aibă dreptul de a participa la conducerea acestuia. Dar singură clasa muncitorilor are în schimb dreptul de a poseda o proprietate privată. Dacă şi muncitorii bine dotaţi aveau dreptul să se ridice şi să fie primiţi în celelalte două clase, este o problemă controversată în filozofia platonică.

2) Clasa «păzitorilor» sau a «apărătorilor» are menirea de a apăra statul în exterior şi de a contribui la respectarea legilor.

483. Vezi : *Statul* 441 E ; *Legile* 631 C—D. Vezi : K. von Fritz, *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherschaft*, Berlin, 1968.

3) Cea mai superioară clasă este aceea a filozofilor sau a conducătorilor statului. Funcțiunea acesteia este de a face legi și de a supraveghea ca acestea să fie respectate. În clipa cînd aceștia sînt chemați să îndeplinească această funcțiune importantă ei trebuie să se dedice cu totul filozofiei, ceea ce înseamnă cunoașterea Ideii Binelui. Destinul acestora este să guverneze și de aceea, după cum spune Platon, că numai atunci vor guverna în stat armonia și dreptatea, cînd conducătorii acestuia vor fi filozofi, sau cînd filozofii vor fi conducători.

Grija cea mare a lui Platon se îndreaptă, am mai spus, spre clasa apărătorilor și a conducătorilor. Acestora trebuie să li se asigure educația cea mai îngrijită, pe care Platon o indică în amănunt [484]. Numai în felul acesta pot fi puse în slujba statului toate naturile talentate.

Pentru ca apărătorii și conducătorii statului să nu fie ispitiți a uzurpa puterea statului, a cărui conducere absolută o au, ceea ce implică și jertfe mari din partea lor, aceștia nu vor poseda nimic personal. La această concepție Platon ajunge plecînd de la convingerea fermă că cel mai mare rău pentru un stat este ca în el cetățenii să fie împărțiți în partide, care să se combată între ele și cel mai mare bine este ca el să formeze un tot unitar. Ceea ce ține laolaltă pe toți cetățenii este, după Platon, comunitatea acestora în bucurii și dureri. Acest lucru nu este posibil decît dacă statul este în așa fel organizat, încît interesele particulare să nu fie posibile. Originea tuturor intereselor egoiste o constituie pe de o parte proprietatea privată, iar pe de alta familia. Proprietatea privată constituie, pentru autorul «Republicii», originea întregului rău social. Din acest motiv, Platon, care are mereu în vedere binele comunității, este împotriva proprietății private. În «Legile», filozoful reprezintă punctul său de vedere că fiecare cetățean trebuie să considere bunurile sale ca fiind proprietatea statului. În această privință, «Legile» sînt mai consecvente decît «Republica», în care nu li se interzice să aibă avere decît conducătorilor și apărătorilor. Aceștia nu au voie să posede «decît corpul lor», cum se exprimă Platon. Aurul și argintul sînt socotite ca fiind incompatibile cu situația de apărător și filozof. Viața acestora trebuie să se desfășoare în public; casa lor trebuie să fie deschisă oricărui cetățean. Toate obiectele de care aceștia au nevoie, pentru a putea să exercite funcțiunea lor, trebuie să fie comune, chiar și femeile [485]. Acesta este atît de mult discutatul «comunism» platonic, care, însă, trebuie să accentuăm acest lucru, are numai unele trăsături comune cu ideile comunismului modern. *Singura deosebire* este

484. Vezi: *Statul* II, 17 — III, 18.

485. În această idee se descoperă concepția platonică despre inferioritatea femeii față de bărbat.

că acesta din urmă este orientat şi fundamentat pe temeiuri ştiinţifice materialiste şi economice, în timp ce concepţia platonică îşi are originea în concluzia radicală, dedusă din etică, că filozofii, ca regenţi, trebuie să-şi închine viaţa Binelui şi intereselor superioare ale comunităţii.

Platon reprezintă ideea că din clasa apărătorilor se recrutează «regenţii» sau conducătorii statului. Aceştia trebuie să aibă anumite calităţi : ei trebuie să fie războinici şi filozofi, puternici la trup şi viteji, pe de altă parte să unească în ei calmul cu cea mai puternică năzuinţă după cunoaştere. Aceasta din pricină că numai această năzuinţă îi poate conduce la cunoaşterea Existenţei celei veşnice, după poruncile căreia ei trebuie să conducă statul şi care-i face să înţeleagă că binele lor propriu, cît şi al celorlalţi, depinde exclusiv de *binele statului*. De aceea grija cea mare a lui Platon cu privire la selecţionarea şi educaţia «regenţilor». După ce aceştia primesc o instrucţie ştiinţifică temeinică — mai ales în matematici, fiindcă numai acestea pot conduce spiritul de la lumea devenirii la aceea a Ideilor — are loc, la vîrsta de 30 de ani, o selecţionare a acelora care au predispoziţii pentru studiul dialecticii, ca ştiinţa despre existenţa adevărată. Această instrucţie trebuie să dureze cinci ani, după care, apoi, timp de 15 ani, cei aleşi sînt angajaţi în slujba statului şi, dacă în acest timp se dovedesc a fi la înălţimea menirii lor, înseamnă că pot ajunge la cunoaşterea ideii Binelui. Din această clipă ei pot prelua conducerea treburilor statului, pentru a realiza Ideea Binelui în viaţa comunităţii, care este suprema lege în statul platonic. Conducătorii statului vor reuşi acest lucru, atunci cînd vor reuşi să conducă în aşa fel statul, ca bogăţia şi sărăcia să nu primejduiască unitatea statului şi să supravegheze selecţionarea şi educaţia cetăţenilor, aşa ca fiecare cetăţean să ajungă ceea ce trebuie să fie, în concordanţă cu predispoziţiile pe care el le are. Scopul suprem al osîrdiilor regenţilor rămîne mereu desăvîrşirea continuă a întregii comunităţi în toate mădularele sale.

Statul acesta, în care trebuie să se realizeze Dreptatea şi Binele, este un ideal, un prototip, care, ca orice Idee, este realizabil dar nu în chip desăvîrşit, absolut, ci numai treptat. Platon a crezut în posibilitatea realizării acestui stat. Un idealism etic năvalnic mişcă ideile platonice în «Republica» : «o credinţă de nezdruncinat în puterea Ideilor, în posibilitatea de a învăţa virtutea, căci pe aceasta se întemeiază întregul său sistem educativ şi în bunătatea naturii umane» [486]. De aceea, cu tot *comunismul* său, statul platonic este stăpînit de ideea unei aristocraţii spirituale, reprezentată prin guvernarea celor mai buni : a regenţilor filozofi şi a înţelepţilor. Statul platonic este orientat etic : el are să

486. Capelle, *op. cit.*, p. 118.

realizeze în lume un singur scop și anume Ideea dreptății, prin aceea că fiecare clasă realizează virtutea ce-i este proprie. Și el este fundamentat metafizic : ideile sînt prototipurile, după care trebuie să se orienteze Regenții-filozofi în conducerea statului. Așa că se poate spune — zice Kinkel — «că statul este acea comunitate formată din indivizi muritori cu suflet nemuritor, atît în structura lui cît și în ideea lui fundamentală, el este o imagine a veșnicului, pe care n-o pot intui decît filozofii, care s-au osîrdit mult în științele matematice și s-au format prin dialectică. De aceea filozofii sînt singurii conducători chemați ai acestui stat, fiindcă numai ei pot realiza aievea în această lume imaginea Veșnicului» [487].

La sfîrșitul acestor considerații, pe care le-am făcut în legătură cu concepția platonică despre stat, ținem să mai discutăm două probleme, pe care le-am amintit mai sus : problema proprietății private și a «comunismului femeilor». Platon este de părere că sufletul ajunge la existență prin aceea că el participă la ideea vieții. Iar prin lucruri se înțelege tocmai ceea ce este lipsit de viață. Sufletul se sinucide în clipa în care el se lasă stăpînit de lucruri. Pericolul mare al averii private este această sclavie. Proprietatea privată nimicește tocmai sentimentele sociale necesare vieții în comunitate. Dar pe nedrept el amestecă în considerațiile acestea și relația dintre bărbat și femeie. Desigur alt om poate deveni și el obiect pentru noi, dar acest obiect rămîne mereu, spre deosebire de lucru, un subiect. Tocmai aceasta este legătura etică dintre persoană și persoană, că în această legătură sufletul insului devine subiect, întrucît poate contribui la edificarea celuilalt subiect. Sau, altcum exprimat, fiecare om, indiferent dacă este bărbat sau femeie, trebuie să realizeze în persoana sa Ideea dreptății. În statul platonic, în care și femeile sînt comune, acest lucru nu este posibil, din pricină că femeia este coborîtă la nivelul unui simplu lucru. Din acest motiv se pare că și Platon a părăsit această idee în «Legile».

Spre deosebire de Aristotel, elevul său, Platon are o atitudine mai înțelegătoare pentru clasa muncitorilor, cît și pentru sclavi. De asemenea el consideră și războiul ca un rău și reprezintă ideea că războiul, dacă nu poate fi înlăturat, să fie dus cu mijloace cinstite.

h. **Pedagogia platonică.** Platon și-a expus concepțiile sale pedagogice în două dialoguri : în *Statul* și în *Legile*. Pentru el educația este o chestiune de care trebuie să se îngrijească statul : cel mai bun stat trebuie să educe și pe cei mai buni cetățeni. Statul și individul se află în «Statul» platonic într-un paralelism sever. Platon pretinde ca educația și instrucția individului să se facă din punctul de vedere al comunității

487. Kinkel, *op. cit.*, p. 211.

și invers, constituția corectă a comunității, a statului, este o condiție esențială a educației corecte a individului. Felul în care este organizată comunitatea este hotărîtor pentru educație și educația la rîndul ei este hotărîtoare pentru organizarea comunității. Această relație intimă între educație și comunitate este posibilă, fiindcă, după cum am văzut, organizarea exterioară a statului corespunde exact cu organizarea interioară a sufletului. Organizarea sufletului se exteriorizează în 1. rațiune; 2. curaj; 3. poftele senzoriale. În stat rațiunii îi corespunde clasa regenților, curajului clasa războinicilor, iar poftelor senzoriale clasa meseriașilor. Am văzut că menirea celor dintîi este să conducă prin legi statul, a războinicilor să le apere, iar meseriașii să se îngrijească de hrana și locuința celorlalte două clase. Fiecare clasă reprezintă, după cum am arătat, o virtute statală: regenții înțelepciunea, războinicii vitejia, iar meseriașii cumpătarea. De mare importanță sînt pentru Platon regenții. Pentru el salvarea statului nu poate veni de la masa cea mare a poporului, din pricină că aceasta nu poate fi ridicată la un nivel mai înalt de spiritualitate. Dimpotrivă, Platon crede că, printr-o educație serioasă a nobilimii în Academia sa, aceasta poate fi transformată într-o aristocrație spirituală, care să conducă bine statul. Educația științifică-morală a acesteia cuprinde două stadii: 1. Educația gimnastică-muzică pînă la 20 de ani; 2. educația științifică de la 20-25 ani. În acest sens, tineretul trebuie să crească într-un mediu moral și spiritual ca într-o atmosferă curată. De aceea acesta trebuie să fie deprins a vedea în Dumnezeu o putere bună și adevărată. De asemenea să i se prezinte acestuia ca exemple numai eroi cu un caracter nobil și demni de a fi urmați în viață. Tinerii să fie deprinși a nu se teme de moarte, căci aceasta nu prezintă nimic îngrozitor.

Platon nu acceptă opoziția dintre gimnastică și muzică, ca și cînd una ar dezvolta numai corpul, iar cealaltă numai spiritul. Cultivarea corporală trebuie să contribuie la dezvoltarea unor aptitudini sufletești, la cultivarea unor virtuți spirituale, după cum cultivarea muzicală susține sănătatea vieții instinctuale [488]. Scopul cel mai înalt al educației este și pentru Platon, ca de altfel și pentru Socrate, ca rațiunea să ajungă a fi atotstăpînitoarea vieții sufletești și să ducă pe om la virtute. În slujba acestui scop se află îndeosebi educația prin știință. Aceasta trebuie să-l conducă pe tînăr de la știința bazată pe simpla experiență la cunoașterea științifică, la filozofie. Mijloacele prin care se realizează educația științifică sînt: aritmetica, geometria, astronomia, muzica și dialectica [489]. Acela care se împărtășește din această educație

488. Vezi: *Republica*, cartea a III-a, cap. 10.
489. Teoria despre cunoașterea Ideilor.

temeinică trebuie să slujească apoi statului pînă la vîrsta de 50 de ani şi să se dedice activităţii ştiinţifice şi educaţiei tineretului.

În urma insuccesului pe care Platon l-a suferit în Syracuza, el a revenit asupra multor idei pedagogice. În «Legile», el s-a apropiat cu idealul său pedagogic mai mult de realitate. El nu se mai atinge de familie şi nici de proprietatea privată şi se ocupă de toate clasele sociale. Toată educaţia se află în slujba statului, căci numai aşa credea Platon că statul poate să realizeze menirea lui înaltă, să înnobileze pe om, pe care să-l ridice la Ideea de Bine şi astfel să ajute statului său decăzut să se ridice iarăşi la înflorirea spirituală şi morală.

i. **Estetica platonică.** Este interesant faptul că deşi Platon este descoperitorul teoretic al Ideii frumosului la greci, acesta n-a conceput nici un sistem al esteticii. Mai tîrziu Kant a făcut afirmaţia că «arta este arta geniului». Acelaşi punct de vedere îl reprezintă şi Platon în «Symposion» şi «Phaidros». În dialogul acesta Platon aseamănă entuziasmul poetic cu entuziasmul divin al profeţilor. Artistul creează dintr-un fel de «nebunie divină», căci numai o asemenea «nebunie» poate crea divinul : ea este un har divin. Este vorba la Platon despre o putere inconştientă, ce îi este proprie numai geniului şi care de aceea nu poate fi descrisă în noţiuni. Este o creaţie ce-şi are originea în plenitudinea «Erosului» : iubirea este iubirea Frumosului, sau, mai corect, năzuinţa de a crea în Frumos. Intuiţia Frumosului îi face pe artişti şi poeţi creatori şi de aceea Platon îi proslăveşte pe aceştia ca pe nişte creatori ai înţelepciunii şi ai oricărei virtuţi [490]. În «Symposion» Platon ne descrie cum sufletul artistului se ridică de la iubirea cotidiană a copiilor Frumosului pe pămînt la Frumosul unic, la intuiţia Frumosului în sine, spre care acesta se ridică datorită reamintirii şi Erosului. A fi artist înseamnă a te dărui Ideii Frumosului [491].

În filozofia platonică Ideea Frumosului este identică cu Ideea Binelui, căci, cine a intuit Frumosul acela simte în sine năzuinţa irezistibilă de a face ca şi sufletul său şi al semenilor săi să fie frumos, ceea ce înseamnă *bun*. În acest sens, Frumosul este forma cea mai nobilă a apariţiei Binelui în lumea senzorială. Strălucirea Frumosului este forţa cea mai uriaşă ce trezeşte în suflet nostalgia, dorul după lumea Ideilor suprasenzoriale. Frumosul este de aceea, pentru Platon, legătura cea mai puternică ce uneşte lumea văzută, trecătoare, cu lumea nevăzută şi netrecătoare a adevăratei realităţi ; ea este poteca Ariadnei pe care se salvează sufletul rătăcit printre haoticele forme corporale şi-l conduce tot mai sus înspre înălţimile pure ale lumii esenţelor netrecătoare. Prin această intuiţie a Ideilor sufletul devine creator şi nemuritor [492].

490. *Symposion* 209 A.
491. Platon, *Hippias major*, p. 302.
492. Vezi dialogurile : *Filebus, Symposion* şi *Fedru*.

În dialogul *Filebus* Platon se ocupă cu cercetarea conceptelor esteticii. Protarchos şi Filebus reprezintă concepţia că binele constă în plăcere şi bucurie. Socrate, dimpotrivă, reprezintă convingerea că binele se află numai într-o ştiinţă noţională. Ca un rezultat al acestei discuţii se stabileşte precis că atît Binele cît şi Frumosul şi Adevărul constau din armonie, simetrie şi măsură desăvîrşită şi că există o ierarhie a valorilor, după care întîi ar fi măsura adecvată, apoi simetria, iar în al treilea rînd convingerea raţională şi, în sfîrşit, în al patrulea rînd ştiinţa şi părerea corectă, pentru ca în al cincilea rînd această ierarhie să se încheie cu plăcerea pură, ce îşi are originea în intuiţia Binelui, a Adevărului, a Frumosului. Hotărîtoare în estetica platonică sînt însă *măsura* şi *armonia*, din pricină că acestea determină adevărul, moralitatea şi frumuseţea.

Platon este acela — şi nu Aristotel — care face cel dintîi teoria că arta nu este altceva decît o imitaţie (μίμησις, ὁμοίωσις) a copiilor terestre senzoriale ale Ideilor eterne. Din acest punct de vedere, Platon face deosebirea între tragedie, comedie şi epopee ; o deosebire ce va rămîne pînă la Gothe şi Schiller [493].

j. **Filozofia platonică a religiei.** Din cele expuse mai sus se poate vedea că la Platon avem de-a face cu o viziune metafizică, în care lumea este ordonată după scopurile unei Raţiuni universale şi pentru care binele şi răul sînt considerate ca entităţi absolute, aşa că, într-o asemenea viziune era natural ca existenţa răului în lume şi în istorie să constituie o problemă centrală. Acest rău îşi are originea — după «Phaidon» — în corp şi în facultăţile inferioare ale sufletului, care pot să se opună raţiunii şi să producă răul. Şi, pentru a explica faptul, aşa de evident, că în natură se găsesc puteri vrăjmaşe oricărei ordini teleologice, aşadar puteri araţionale, Platon acceptă, alături de sufletul bun al lumii, şi un altul, care este rău, apropiindu-se prin aceasta de dualismul iranian [494].

Important este pentru noi să ştim că, în ultimă analiză, singura origine a răului este, pentru Platon, omul, din pricină că Dumnezeu este bun şi nu poate fi cauza răului. Graţie libertăţii de voinţă omul singur este acela care îşi hotărăşte destinul în lume, prin aceea că el poate alege binele sau răul. Virtutea şi viciul îşi poartă răsplata în ele însele : omul virtuos care este chinuit de nostalgia de a realiza, pe cît este posibil, asemănarea cu Divinitatea este fericit ; în timp ce acela care să-

493. Vezi : Kinkel, *op. cit.*, p. 220.

494. Platon a fost influenţat aici de prietenul său Eudoxos. Vezi : Capelle, *op. cit.*, p. 129. Vezi : G. Jäger, «*Nus*» *in Platon Dialogen*, 1967 ; V. Goldschmidt, *op. cit.* ; D. Roloff, *op. cit.*

vîrşeşte nedreptatea, îşi primeşte pedeapsa în aceea că este nefericit. Cu această idee Platon pune problema valorii interioare a omului.

Platon mai este stăpînit şi de convingerea nestrămutată că Dumnezeu nu părăseşte pe cel virtuos şi că cel nedrept îşi primeşte pedeapsa prin aceea că acesta este în interiorul său nefericit; el îşi primeşte pedeapsa dacă nu aici, atunci în lumea de dincolo. Pedeapsa are pentru Platon un rol pedagogic.

Toţi comentatorii filozofiei platonice sînt de comun acord că, pentru Platon, Divinitatea este identică cu *Ideea de Bine*, alături de care nu mai poate exista nici o altă divinitate şi mai ales o divinitate personală, deşi uneori s-ar părea că Platon gîndeşte Divinitatea ca fiind o fiinţă personală. Ceea ce ne lasă această impresie este faptul că, ca poet şi profet, acesta nu poate gîndi Divinitatea decît ca persoană. Dar totuşi, dacă avem în vedere filozofia platonică ca un întreg, atunci trebuie să spunem că pentru Platon, Divinitatea rămîne o simplă Idee, cu toate că întîlnim des în textele platonice ideea că, faţă de raţiunea umană, nesigură şi oscilatoare, se ridică o „ἀληθινός καὶ θεῖος νοῦς", într-o maiestate de nedescris. Este «Nous»-ul universal.

Este interesantă poziţia lui Platon faţă de zeii religiei antice greceşti. În «Statul» ideal tineretul nu trebuie să afle nimic despre aceşti zei. Curios este că, cu tot raţionalismul său, Platon nu s-a atins de religia strămoşilor săi, ci a reprezentat convingerea că în cel mai bun stat trebuie să fie cinstiţi toţi zeii şi toţi eroii poporului. Chiar şi oracolului de la Delphi Platon i-a recunoscut autoritatea [495], deşi el accentuează că pentru cunoaşterea existenţei adevărate aceasta n-are nici o însemnătate.

Pe culmile gîndirii sale filozofice, în a doua carte a «Statului» şi în «Phaidros», Platon reprezintă punctul de vedere că Divinitatea este totalitatea desăvîrşirii, este neschimbătoare şi bună: ea este originea binelui în lume şi lumea este manifestarea ideii binelui. Prin această idee Platon se ridică la o concepţie înaltă morală spirituală despre Divinitate, care la el se confundă cu Ideea Binelui absolut, ca origine a tuturor ideilor şi ca singura putere creatoare, care stăpîneşte atît macrocosmosul cît şi microcosmosul. Cunoaşterea acestei puteri nu este hărăzită decît acelora care sînt capabili de o iluminare lăuntrică şi de asemănarea cu acesta [496].

k. **Importanţa istorică a filozofiei platonice.** Construcţia monumentală a sistemului platonic a avut o influenţă nespus de mare asupra evoluţiei gîndirii umane şi aceasta nu numai asupra gîndirii antice greceşti, ci şi asupra celei creştine, moderne şi contemporane. Fără Platon n-ar fi existat nici Aristotel nici Plotin, nici neoplatonismul Renaşterii şi

495. Vezi: *Timaios* 71 D.

496. *Ibidem*, 90 A—C. Din această pricină, Justin Martirul îl laudă pe Platon. *Apologia întîia* 4—5; P.G.C., 333.

nici idealismul german. Filozofia platonică constituie eternul temei al oricărui idealism metafizic. Nici filozofia creştină n-a scăpat de influenţa platonismului. Clement Alexandrinul, Iustin Martirul, Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nyssa, Nemesios de Emessa, Fericitul Augustin, Maxim Mărturisitorul şi alţi mulţi filozofi şi teologi creştini sînt tributari lui Platon.

De asemenea în evul mediu platonismul se luptă cu aristotelismul şi influenţează pe Joh. Scotus Eurigena, Remigius de Auxerre, Barnhard şi Thiery de Chartres, Wilhelm de Conches, Gilbertus Porretanus, Joh. de Salisbury, Alanus ab insulis, Bonaventura şi pe alţi filozofi.

Dar filozofia platonică influenţează mai ales în epoca Renaşterii, datorită lui Gorgios Gemistos Plethon, Bessarion, Marsilius Ficinus şi cercul acestuia din Florenţa, Pico de Mirandola, Leo Hebraeus şi alţii, cît şi mai tîrziu, în şcoala de la Cambridge (S. Parker, Th. Gale, H. Moore, R. Cudworth).

Nici filozofia modernă n-a scăpat de influenţa «divinului Platon». Ea este prezentă în filozofia unui Leibnitz, Kant, Fichte, Hegel, Cohen, Natorp, şi la alţii.

BIBLIOGRAFIE

L. Sichirollo, *Per una storiografia filosofica. Platone, Descartes, Kant, Hegel*, vol. I—II, Urbino, 1970; Tanemann, *System der platonischen Philosophie, 1796*; K. Fr. Hermann, *Geschichte und System der plat. Philosophie*, 1839; Hegel, *Vorlesungen über die Gesch. der Philosophie*, hrsg. von D. K. L. Michelet, 1833 (trad. de D. D. Roşca, Bucureşti, 1962); Überweg, *Untersuchungen über Echtheit und Zeitfolge der platonischen Schriften*, 1861; H. v. Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, 1864; G. Grote, *Platon and the other companions of Socrates*, 3 vol.; A. C. Chaignet, *La vie et les écrites de Platon*, 1871; H. Cohen, *Platons Ideenlehre und die Matematik*, 1878; Br. Bauch, *Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie*, 1910; A. Fouillé, *La philosophie de Platon. Exposition, histoire et critique de la théorie des idées*, 2 vol., 1869; Th. Sir Th. Heath, *A history of Greck Mathematics*, 2 vol., Oxford, 1921; C. Ritter, *Platon*, 2 vol., 1910, 1923; Nic. Hartmann, *Platons Logik des Seins*, 1909; Wilanowitz-Molendorf, *Platon*, 2 vol., 1920, 1929; Siegel, *Platon und Socrate*, 1920; G. Kafka, *Sokrate, Platon und der sokratische Kreis*, 1921; W. Kinkel, *Geschichte der Philos. von Sokrates bis Aristoteles*, 1922; H. Barth, *Die Seele in der Philosophie Platons*, 1921; W. Windelband, *Platon*, 1921; W. Wundt, *Platons Leben und Werk*, 2 Aufl. 1924; Dr. Capelle, *Geschichte der Philosophie*, II, 1, *Die griechische Philos.*, 2. Teil. *Von der Sophistik bis zum Tode Platons*, 1926; E. Frank, *Plato und die sogenannten Pytagoreer*, 1923; P. Friedländer, *Platon*, 1928, 1930 (2 vol.); R. Lagerborg, *Die platonische Liebe*, 1926; A. E. Teylor, *Platon*, 1926; H. Leisegang, *Die Platonsdeutung der Gegenwart*, 1929; Reinhardt, *Platons Mythen*, 1927; P. E. More, *Platonism*, 1917; A. Diés, *Autour de Platon*, 1927, 2 vol.; P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, 1939; G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wessen des platonischen Denkens*, 1947; W. Nestle, *Griechische* Studien, 1948; L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, 1949; R. S. Bluck, *Plato's Life and Thought*, London, 1949; G. G. Field, *The Philosophy of Platon*, London, 1949; Luigi Stefanini, *Platone*, 2 ed. aggiornata, 2 vol., 1949; H. Perls, *Platon, sa conception du cosmos*, 2 vol. New York, 1949; M. Vamhoute, *La méthode intuitive dans les dialogues de la maturité de Platon*, în «Rev. de philosophie», Louvain, 1949; T. Moretti-Constanzi, *L'estetica di Platone. Sua attualita*, 1948; S. Alonso Fueyo, *Platon en la formacion del hombre moderno*, Valencia, 1949; Pierre-Maxime Schul, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Introd. hist. a une étude de la philos. platonicienne, 2 éd., 1949; J. Dumor-

tier, *La religion grecque*, 1947; J. Chevalier, *Etude critique du dialogue pseudo-platonicienne; L'axiochos. Sur la mort et sur l'immortalité de l'âme*, 1956; Goldschmidt, *La religion de Platon*, Paris, Presses universitaires de France, 1956; Același, *Les dialogues de Platon, Structure et méthode dialectique*, B.P.C. 1956; P. Kucharski, *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris, 1956; J. Moreau, *Réalisme et idéalisme chez Platon*, Paris, 1956; L. Robin, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris, 1956; S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris, 1956; P. Maxime Schul, *Platon et l'art de son temps*, Paris, 1956; Același, *La fabulation platonicienne*, Paris; P. Friedländer, *Platon*, 3 vol., 1954—1960; G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, 1963; N. R. Murphy, *Interpretation of Plato's Republik*, 1951; Fr. M. Cornford, *Plato's cosmology*, New York, 1957; Th. Adorno, *Il pensiero politico din Platone*, Torino, 1958; Fondation Hart Tome III, *Recherches sur la Tradition Platonicienne*, Vandeuvres, 1958; R. E. Cushman, *Therapeia: Plato's Conception of Philosophy*, 1958; W. Guthrie, *The Greek Philosophers from Tales to Aristotle*, London, 1963 (trad. și în l. germ.); W. Kamlah, *Platons Selbstkritik in Sophistes*, München, 1963; N. Gulley, *Plato's Theory of Knowledge*, 1962; W. G., Runciman, *Plato's later Epistemology*, 1962; K. Geiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, 1963; P. Friedländer, *Platon*, 3 vol., 1958—1964; K. H. Ilting, *Platons Theorie der Wirklichkeit*, 3 vol. 1965; R. Marten, *Der Logos der Dialektik. Eine Theorie zu Platons Sophistes*, Berlin, 1965; G. Prauss, *Platon und der logische Eleatismus*, Berlin, 1967; H. Meinhardt, *Teilhabe bei Platon*, München, 1968; H. G. Gadamer, *Platons dialektische Etik und andere Arbeiten zur platonischen Philosophie*, 1968; E. Reich, *Plato as an introd. to modern criticism of life*, Kannikat, 1969; E. Tielsch, *Die platonischen Versionen der Doyalehre. Ein philos. Lexikon mit Kommentaren*, 1970; K. P. Popper, *Der Zauber Platons*, Bd. I. 2 Aufl. 1970; H. Eb. Pester, *Platons bewegte Ousia*, Wiesbaden, 1971; J. H. Randall, *Platon, dramatist of the life of reason*, New York, 1971; T. M. Robinson, *Plato's psychology*, Toronto, 1970; P. Kucharski, *Aspects de la spéculation platonicienne* (Publ. de la Sorbone, Série «Etudes», 1) Paris, 1971; R. B. Levinson, *In defense of Plato*, New York, 1970; R. J. Fogelin, *The Platonic analogies*, în «Philos. Rev», 1971 (10); Er. Maula, *Plato's agalma of the eternal God*, în «Ajatus», 1969 (31); G. Striker, *Peras und Apeiron. Das Problem der Formen in Platons Philosophie*, Göttingen, 1970; A. Vierieux-Reymond, *Platon*, Paris, 1971; W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankf.a.M., 1972; P. Friedländer, *Platon*, 3 vol., 3 Aufl., 1974; M. Martin, *Platons Ideenlehre*, Berlin, 1973; T. Ebert, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*, Berlin, 1974.

3. ACADEMIA VECHE
(sec. al IV-lea î.Hr.)

După moartea lui Platon, Academia, cu grădina și biblioteca ei, a rămas proprietatea elevilor lui, care vor continua activitatea filozofică sub conducerea unui așa-zis «scholarch». Acesta era șeful școlii, cu obligația de a preda doctrina platonică și de a avea grijă ca, într-o anumită zi, să fie sărbătorită amintirea fondatorului școlii. Academia platonică a dăinuit sub forma aceasta pînă în anul 529 d.Hr. cînd, la apusul lumii antice, Justinian i-a pus capăt printr-un Edict.

Istoricii deosebesc mai multe epoci ale acestei școli: Academia platonică (347/348—268/264), Academia sceptică (268/264—110/109), Academia sincretist-eclectică (110/109 — pînă la mijlocul sec. al III-lea, d.Hr.) și Academia neoplatonică. Sau o altă împărțire: Academia veche, Academia de mijloc și Academia nouă. Cele două din urmă aparțin perioadei postaristotelice din istoria filozofiei antice grecești. Conducătorii sau «scholarchii» care au condus Academia veche au fost Speusip (347—339

î.Hr.), Xenocrate (339—314 î.Hr.), Polemon (314—270 î.Hr.) şi Crates (270—264 î.Hr.). Cei doi dintîi au fost elevii lui Platon şi ei au continuat filozofia platonică, afirmînd mai ales metafizica acestuia, în timp ce următorii au dezvoltat probleme de natură etică. Din această pricină ei sînt cunoscuţi în istoria filozofiei antice ca «platonicieni nedesăvîrşiţi»[497].

Speusip a condus Academia între anii 347—339 î.Hr. Acesta a fost — după relatarea lui Diogene Laertios [498], nepotul lui Platon, fiul Potonei, sora acestuia. El era mai tînăr cu 20 de ani decît Platon. Într-un fragment ce ni s-a păstrat de la Speusip se poate vedea că acesta accentuează în special idealitatea matematică. Realitatea cea mai înaltă el n-o mai atribuie Ideilor, — cum făcea Platon — ci numerelor. Iar Binele este considerat de Speusip a fi scopul final al lumii nedesăvîrşite, în timp ce la Platon el era temeiul şi începutul acesteia. Speusip s-a ocupat şi de studii de biologie, ale căror rezultate el le-a publicat într-o lucrare cu titlul «Omoia» [499].

Este interesantă ideea lui Speusip cu privire la cunoaştere. El afirmă că cunoaşterea singularului presupune mai întîi a ceea ce este general, întreaga existenţă. Cunoaşterea fiecărei existenţe presupune că se cunosc toate deosebirile şi asemănările care-o leagă de toate celelalte existenţe. Acest lucru nu este posibil decît dacă cineva cunoaşte absolut şi celelalte existenţe [500]. Divinitatea este sufletul lumii care dirijează totul (Cicero, *De natura deorum* I, 17).

Urmaşul lui Speusip la conducerea Academiei a fost Xenocrate (339—314 î.Hr.) [501]. Pentru aceasta Ideile, sau numerele, îşi au originea în temeiurile originare ale Unului şi ale dualităţii nedeterminate. Din acestea se produce apoi sufletul lumii, care se mişcă singur, iar din acesta se produce o serie nesfîrşită de puteri şi fiinţe, pe care Xenocrate le numeşte zei şi demoni, pînă la fiinţele cele mai inferioare şi mai nedesăvîrşite. Chiar şi sufletul omului este pentru acesta un număr. Din această pricină Xenocrate este considerat a fi iniţiatorul neopytagoreismului şi al neoplatonismului.

Xenocrate este însă dependent de Platon mai ales în fizica şi etica sa. El accentuează virtutea stăpînirii raţiunii asupra pasiunilor. Cine reuşeşte acest lucru este fericit. El este de părere că pentru ca cineva să ajungă la fericire sînt necesare şi bunurile pămînteşti, ca bogăţia, sănătatea şi poziţia socială. Acestea numai ca mijloace spre scopul cel mai înalt care este virtutea. Xenocrate face distincţia între lucrurile bune

497. Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, 6 Aufl., Bd. I, 1921, p. 118.
498. Vezi : Diogene Laertius, *IV, 6.*
499. Lista lucrărilor lui Speusip este dată de Diog. Laertius.
500. Vezi : Diogene Laertius, *op. cit.*, IV, 1.
501. Despre viaţa acestuia nu se ştie nimic. Vezi lista lucrărilor lui Xenokrate la Diogene Laertius, *op. cit.*, IV, 6 şi la Heinze, *Xenokrates*, 1892. Vezi : Zeller, *op. cit.*, II, 1.

și rele și unele nici bune și nici rele. Rele sînt lucrurile ce ne împiedică să fim virtuoși, bune acelea care ne întăresc în virtute. Xenocrate n-are nici un interes pentru politică, din pricină că reprezintă concepția că filozofia nu trebuie să se coboare în viața de toate zilele. La fel și în ceea ce privește religia, la urmașii lui Platon se vădește o oboseală spirituală, fiindcă acestora le lipsește sufletul arzător al lui Platon. Din această pricină aceștia se refugiază într-o lume a visului. În clipa în care Tales a afirmat că lumea este plină de demoni, acesta a depășit mitul și a început să caute un principiu fundamental al lumii. Pe un drum nespus de lung au căutat un Zenon, eleații, Heraclit, Democrit, Socrate, Platon să înlăture teama de demoni și să așeze în locul acestora un principiu unitar al lumii. În zadar a făcut Aristotel încercarea să precizeze rezultatele la care se ajunsese în această privință, cu reprezentanții Academiei vechi, realitatea a fost înlocuită cu mitul; cu haosul mitului.

O trăsătură de oboseală se descoperă în concepțiile reprezentanților Academiei vechi.

Înrudit cu Xenocrate este Philippos din Opus, care este considerat a fi autorul unei lucrări «Epinomis» și care este o completare a dialogului «Legile» în care se divinizează numărul.

Numărul elevilor lui Platon a fost, după Diogene Laertius, foarte mare. Acesta enumeră chiar și două femei: pe Lasthenea din Mantineea și pe Philiasierin Axiotheia. Noi ne ocupăm aici numai de alți trei reprezentanți ai Academiei vechi: Polemon (cca. 310 î.Hr.), Crates [502] (cca. 300 î.Hr.) și Krantor (cca. 310 î.Hr.).

Polemon este al patrulea scholarch al Academiei (314—270 î.Hr.), cunoscut ca fiind prieten cu Sofocle [503]. De la acesta nu ne-a rămas nici o lucrare.

Crates a fost al cincilea scholarch al Academiei (270—264 î.Hr.) și cu acesta se încheie Academia veche [504].

Crantor (cca. 310 î.Hr.) a fost numai membru al Academiei vechi, fără să fie scholarch. Acesta a scris o lucrare cu titlul „Περὶ πένθους", care s-a bucurat de oarecare faimă. În această lucrare, Crantor susținea, împotriva apatiei stoicilor, starea de „μετριοπάθεια" de «echilibru personal» pentru fericirea omului și nu nimicirea totală a pasiunilor, cum pretindeau stoicii, cinicii și scepticii [505]. Crantor preamărește virtutea ca fiind cel mai înalt bun, iar sănătatea ca al doilea bun. El a acordat plăcerii și bogăției rangul de bunuri demne de rîvnit [506].

502. Să nu fie confundat cu Crates cinicul (Vezi Diog. Laert. VI, 85—93).
503. Vezi: Diog. Laert., IV, cap. III.
504. *Ibidem*, VI, 85—93.
505. Vezi: Cicero, *Acad. priora* II, 44, 135; *Tusc. disp.* III, 6—12.
506. Vezi: Zeller, *op. cit., p.* 1047; P. El. Moore, *Platonism*, New York, 1969.

B. REALISMUL ARISTOTELIC

Este important să ştim, chiar de la început, că filozofia lui Aristotel are cu totul alt caracter decît cea platonică. Se cunoaşte celebra frescă a lui Rafael «Şcoala din Atena», în care acest pictor reprezenta pe cei mai însemnaţi filozofi greci. Platon şi Aristotel sînt aşezaţi în centrul frescei. Cel dintîi indică cu mîna cerul azuriu, iar cel de al doilea pămîntul. În felul acesta îi cunoaşte şi istoria gîndirii omeneşti: Platon reprezintă o viziune despre lume şi viaţă idealistă, în timp ce Aristotel este realist. Aceeaşi caracterizare o descoperim şi în cunoscuta lucrare *Farbenlehre* a lui Goethe. «Platon, zice Goethe, se comportă faţă de lume ca un suflet fericit, care nu rămîne în aceasta decît puţin timp. Dimpotrivă, atitudinea lui Aristotel este cu totul alta: el este asemenea unui arhitect, care-şi aşează la temelia clădirii sale un cerc uriaş, îşi adună materialele din toate părţile, le clădeşte într-o formă piramidală în înălţime, în timp ce Platon asemenea unui obelisc, ba asemenea unei flăcări caută cerul» [507]. Desigur această caracterizare nu reprezintă tocmai adevărul cu privire la deosebirea dintre cei doi vestiţi filozofi antici greci. Aceasta din pricină că deşi Platon este idealist, acesta nu neglijează nici nu neagă lumea fenomenelor. De aceea Kepler şi Galilei se vor referi la Platon şi nu la Aristotel. De asemenea nici empiristul Fr. Bacon nu se va sprijini pe Aristotel, deşi filozofia acestuia este realistă. Idealistul este aplecat să vadă mai corect problematicul existenţei şi să fie mişcat de un sentiment mai puternic de a depăşi acest problematic. Realistul, dimpotrivă, este ameninţat să creadă că lumea este ceva gata. Această deosebire vor să o exprime atît Rafael cît şi Goethe, fiecare în felul său, o deosebire ce caracterizează într-adevăr sistemul platonic şi cel aristotelic.

1. VIAŢA ŞI OPERA LUI ARISTOTEL

Aristotel s-a născut în anul 1 al Olimpiadei a 90-a, aşadar în anul 384 î.Hr. în Stagira [508], ca fiu al medicului Nichomachos, medicul regelui Macedoniei, Filip. Influenţat poate de tatăl său, Aristotel s-a simţit atras de timpuriu spre studiul ştiinţelor empirice. Despre felul în care şi-a făcut Aristotel educaţia ştim foarte puţine lucruri. Ştim că el a rămas orfan de timpuriu de ambii părinţi, fiind crescut de ruda sa Proxenos [509]. La vîrsta de 17 ani îl întîlnim în Atena — cetatea lumină din acea vreme [510] — ca membru al Academiei platonice, căreia el i-a

507. Citat la Kinkel, *op. cit.*, p. 234.
508. De unde şi numele de «Stagiritul».
509. Vezi: Diog. Laert. V, §§ 1, 9: Buhole, *Aristotelis vita*, p. 81—82.
510. Vezi: D. Isac, *Aristotel*, Buc. 1959, p. 35—47.

aparținut timp de 20 de ani, pînă la moartea lui Platon [511]. Se mai știe că în acest timp Aristotel a scris numeroase lucrări și a ținut cursuri în Academie. După moartea lui Platon, Aristotel trăiește cîtva timp în orașul Atarneus, în Asia Mică, la curtea prințului Hermias — cu a cărui nepoată Pythias se căsătorește — și în Mytilene. Apoi, în 343 î.Hr., el este invitat de regele Filip al Macedoniei, ca să se ocupe de educația fiului său Alexandru. În scrisoarea în care regele îi propunea să fie educatorul fiului său, scria : «Am un fiu, dar mulțumesc mai puțin zeilor că mi l-au dat, cît mai ales că ei au făcut ca el să se nască în timpul tău. Sper că grija ta și vederile tale îl vor face demn de mine și de viitoarea sa țară». Ce a devenit elevul său, se știe. Aristotel a primit propunerea și așa se face că un rege genial, care a cucerit lumea cu spada, să fie educat de un dascăl tot atît de genial, care a cucerit lumea cu filozofia [512]. După ce Alexandru ajunge rege al Macedoniei (355 î.Hr.), Aristotel se întoarce în Atena și împreună cu prietenul său Teophrast întemeiază o școală filozofică proprie, numită «Lykeion» cît și «peripatetică», din pricină că filozoful obișnuia să filozofeze plimbîndu-se cu elevii săi prin aleile umbroase de plopi (περιπατειν), cu covoare și galerii de coloane [513]. Gallius ne relatează că Aristotel ținea înainte de masă în această școală conferințe acromatice, destinate ascultătorilor mai avansați, iar după prînz conferințe exoterice (retorice-populare) pentru publicul mare. Datorită familiei regale, care l-a susținut, Aristotel a reușit să înființeze o bibliotecă foarte bine asortată cu cărți din toate domeniile științei.

Aristotel a condus această școală timp de 12 ani (335—322 î.Hr.). În acest timp el a reușit să dea o formă sistematică și definitivă ideilor sale filozofice. Din pricina morții lui Alexandru (323 î.Hr.), el este silit să se refugieze din Atena, fiindcă a fost și el — ca și Socrate — acuzat de «asebie». Se spune că, cu această ocazie, el ar fi zis : «Nu voi mai da prilej atenienilor ca să păcătuiască a doua oară împotriva filozofiei». Un an mai tîrziu (322 î.Hr.) el moare din pricina unei maladii stomacale.

Într-un timp relativ scurt, Aristotel a realizat o operă filozofică destul de vastă. În ceea ce privește lucrările aristotelice nu mai este de mare importanță ordinea acestora, ca la Platon, ci mai ales problema autenticității acestora. După caracteristica lor literară acestea se împart în trei grupe [514].

511. Ammonios Sakkas, *Aristotelis vita*, p. 43—44.

512. Vezi raportul dintre Aristotel și Alexandru la : D. Isac, *op. cit.*, p. 100—108.

513. K. J. Beloch, *Griechische Geschichte*, 2 ed. Bd. 3, 1922.

514. Diog. Laertius citează multe lucrări pe care noi nu le cunoaștem (vezi *op. cit.*, V, §§ 21—27)

1. *Lucrările editate de Aristotel însuși.* Acestea au o formă dialogică și își au originea în epoca în care Aristotel aparținea Academiei platonice. Din nefericire acestea s-au pierdut, nemairămînînd decît cîteva fragmente răzlețe.

2. *Colecții făcute cu ajutorul elevilor săi* pentru trebuințele cursurilor în «Lykeion». Acestea cuprindeau materia cea mai diferită. Este instructivă în această privință lucrarea «Αθηναιων πολιτεια». («Constituția atenianã») găsită și editată în 1892 de Kaibel și de Wilamowitz [515], care n-ar fi decît o parte dintr-o operă monumentală ce purta titlul *Politeia.*

3. *Lucrări pur științifice.* Acestea ni s-au păstrat în întregime și au forma expozitivă, în forma unor prelegeri, ele conținînd neglijențe stilistice supărătoare și locuri extrem de obscure, explicabile prin moartea neașteptată a autorului, care l-a împiedicat de a le mai revedea. Aceste scrieri se împart în :

a) Scrieri cu caracter logic ce au fost adunate în epoca bizantină sub titlul *Organon* (unealta spirituală). Aici sînt grupate : *Categoriile* (moduri ale existentului) ; *Analitica priora* (despre silogisme) și *Analitica posteriora* (despre argumente, definiții și împărțiri) ; *Peri arimineias* (De interpretatione, despre principiu și judecată) și *Topica,* ce reprezintă un fel de îndreptare pentru arta de a discuta și o colecție a sofismelor sofiste, pe care Aristotel le combate, descoperindu-le erorile logice.

b) Scrieri din domeniul științelor naturii : *Fizica* (în opt cărți), *Despre cer* (4 cărți), *Despre naștere și dispariție* (2 cărți), *Meteorologie* (4 cărți), *Despre suflet* (3 cărți), *Istoria mare a animalelor* (10 cărți) și așa-zisa *Parva naturalia.*

c) Scrieri etice. Opera principală este *Etica Nichomachiană* (în 10 cărți), numită așa după Nicomachos, fiul lui Aristotel din a doua căsătorie. Eudemos, un elev al lui Aristotel, a preluat această etică, și este cunoscută sub numele de *Etica Eudemică.* În afară de acestea mai este cunoscută o a treia, care nu este decît o prelucrare a celorlalte două de mai sus, și este cunoscută sub numele de *Etica mare* (Magna moralia). Aristotel a mai scris și o lucrare de etică practică sau aplicată cu titlul *Politica* (în opt cărți), ce a rămas neterminată. Tot aici mai amintim un dialog «Eudemos», care s-a pierdut.

d) Scrieri din domeniul esteticii : *Retorica* (în 3 cărți) și *Poetica.*

515. Vezi : Vorländer, *op cit.,* p. 120.

e) Scrieri cu caracter filozofic general : *Metafizica* (în 14 cărți) [516].

Opera lui Aristotel are o istorie foarte interesantă. Aristotel a lăsat manuscrisele sale prin testament lui Teofrast, care, la rîndul lui, le-a lăsat unui oarecare Nelsus, un elev al lui Aristotel. Strabo istorisește că, pentru a le salva de furia de colecționar a prințului de Pergamon, opera aristotelică a trebuit să fie ascunsă într-o pivniță umedă, unde a zăcut 13 ani și că de acolo a fost adusă abia pe la 100 î.Hr. la Atena, și de aici, prin Sulla, la Roma. Această relatare privește numai manuscrisele lui Aristotel, fiindcă în secolul al III-lea î.Hr. operele acestuia erau cunoscute. În 50 î.Hr. a apărut la Roma o ediție nouă a tuturor lucrărilor aristotelice sub îngrijirea lui Andronicos din Rodos. Această ediție constituie temeiul tradiției aristotelice, cunoscut și astăzi. Ea a apărut mai întîi în limba latină, cu un comentariu al arabului Averroes, în Veneția (1489), apoi în limba greacă (1495). După aceea studiul filozofiei aristotelice a fost neglijat pînă în secolul al XIX-lea, cînd începe să renască iarăși. În acest secol cea mai completă ediție a operelor aristotelice o constituie ediția Academiei de științe din Berlin, care a apărut în 5 volume (1831—1870). Apoi a apărut marea ediție a aceleiași Academii a Comentariilor grecești (Commentaria in Aristotelem Graeca) în 23 de volume și 3 volume supliment. O altă ediție a textelor aristotelice, însoțite de un aparat critic, a fost publicată în «Bibliotheca Teubeneriana». Alte ediții și traduceri : Joh. Buhle, *Aristotelis opera omnia*, vol. I—IV, 1791—1800 ; Adolf Stahr, *Aristotelia*, 1832 ; *Aristotelis opera omnia*, Ed. Firmina-Didot, Paris, 1848—1889 ; *Aristoteles Hauptwerke, Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet* von W. Nestle, Leipzig, 1934 ; *Aristoteles, Sämtliche Werke*. In deutscher Übers. hrsg. von E. Grumach, în 20 vol. 1971. În traducere românească avem : *Aristotel, Texte alese*, trad. de A. Frenkian, în colecția «Texte filozofice», București, 1951 ; *Aristotel, Poetica*, trad. de C. Balmuș, Ed. științifică, 1957 ; *Aristotel, Organon*, vol. I—II, trad. M. Florian, București, 1957—1958.

2. FILOZOFIA ARISTOTELICĂ

a. **Logica aristotelică.** Pentru Aristotel, ca și pentru Socrate și Platon, scopul ultim al filozofiei este cunoașterea a ceea ce este general în individual, sau, cu alte cuvinte, explicarea fenomenelor empirice în natură și viață prin determinarea formelor și legilor ce guvernează în aceste fenomene. Aristotel era și el convins că aceste legi nu pot fi descoperite

516. Vezi lista lucrărilor lui Aristotel la Diog. Laertius, V, 22—27 cît și la D. Isac, *Aristotel*, București, 1959, p. 197. Pentru informații mai ample cu privire la opera lui Aristotel, vezi : P. Moraux, *Les listes anciens des ouvrages d'Aristotel*, Louvain, 1951 ; P. Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, 1921.

decît pe cale noţională, prin raţiune. Deosebirea constă însă în aceea că, în timp ce Platon începe a fi un critic al cunoaşterii, Aristotel începe într-un chip cu totul dogmatic. La întrebarea : cum trebuie gîndită existenţa ? ce se numeşte substanţă ? Aristotel răspunde : Existenţa nu este o materie, fiindcă dacă ar fi aşa, nu s-ar putea niciodată explica spiritualul, şi nici ceva general — ca la Platon — ci ea este lucrul singular determinat prin ceea ce este general. Din acest motiv, Aristotel afirmă — în *Metafizică* I, VI, XII — această idee şi supune teoria platonică a Ideilor unei critici tăioase. Socrate afirma că fiecărui lucru îi corespunde un concept sau noţiune (εἶδη). Platon pretinde pe lîngă aceasta încă o Idee. În critica sa însă Aristotel nu este totdeauna obiectiv. Aristotel critică la Platon mai ales cunoaşterea intuitivă şi evoluţia dialectică a acesteia şi accentuează observarea legilor generale de care trebuie să ţină cont gîndirea, dacă vrea să descopere adevărul (ἀλήθεια). Aşa devine Aristotel întemeietorul logicii. Desigur acest lucru nu înseamnă deloc că Aristotel ar fi descoperit logica [517], fiindcă noţiunile de substanţă, mărime şi mişcare au fost cunoscute de filozofii pitagorei şi eleaţi, iar noţiunea de către Socrate. Platon este şi el descoperitorul dialecticii cît şi al conceptelor «negaţie», «ipoteză», «unitate», «cauză» şi «existenţă». Aristotel are însă meritul că a sistematizat aceste noţiuni şi astfel a întemeiat logica ca o disciplină filozofică independentă. Scopul pe care l-a urmărit Aristotel a fost ca să arate în ce mod se poate obţine o gîndire corectă, pentru a putea fundamenta o metodă de argumentare. Intelectul nu poate recunoaşte ca fiind absolut corect decît asemenea principii, ce au fost deduse din premise. De aceea, după Aristotel, gîndirea nu poate fi decît deductivă. Această deducţie se numeşte raţionament sau silogism şi de aceea teoria silogismelor reprezintă cea mai importantă parte a logicii aristotelice. Ea este expusă în lucrarea ce poartă titlul *Organon*. Fiecare silogism este constituit din premize, ce la rîndul lor nu sînt altceva decît judecăţi. O judecată reprezintă un raport între un subiect (ὑποκείμενον) şi predicat (κατηγορεῖται), un raport între două noţiuni. Noţiunea, judecata şi silogismul sînt elementele logicii.

Aristotel tratează mai întîi problema noţiunilor. El descoperă că fiecare concept sau noţiune poate fi redus la un concept imediat superior, pînă ce toate conceptele sînt reduse la unul care este cel mai superior. Asemenea concepte ultime sînt numite de către Aristotel categorii (κατηγορίαν) şi ele sînt zece la număr. Acestea sînt :

1) Substanţă (οὐσία), de ex. om, cal ; 2) Cantitate (ποσόν) de ex. doi coţi lungime ; 3) Calitate (ποιόν), de ex. alb, cultivat ; 4) Relaţie (πρός τι), dublu, jumătate, mai mare ; 5) Loc (ποῦ) în piaţă, în liceu ; 6) Timp (τότε),

517. E. Kapp, *Der Ursprung der Logik bei der Griechen*, 1965.

ieri, mîine ; 7) Poziţie (κεῖσθαι), şade, stă ; 8) Stare (ἔχειν), este înarmat, este încălţat ; 9) Activitate (ποιεῖν), taie, arde ; 10) a suferi (πάσχειν), este ars, este tăiat.

Este interesant că Aristotel fixează aceste categorii fără ca să ţină cont de puncte de vedere logice, din această pricină ele nu mai au valabilitate în logica modernă. Trendelenburg reprezintă concepţia că Aristotel a avut în vedere, atunci cînd a fixat aceste categorii, numai gramatica ; aşa că aceste categorii aristotelice nu sînt decît principii euristice şi nu constitutive, iar acestea ne ajută să cercetăm existenţa şi nu s-o constituim, aşa cum va face mai tîrziu Kant. Dar despre această problemă vom aminti mai departe.

Din unirea conceptelor se formează judecăţi, căci judecata nu este decît legarea între ele a două noţiuni cu ajutorul copulei «este». După Aristotel fiecare judecată este : 1. Generală ori particulară, ori nedeterminată, depinde acest lucru de mulţimea obiectelor ce aparţin unei noţiuni despre care se vorbeşte în afirmaţie. 2. Totodată judecata este ori afirmativă, ori negativă, ori limitativă şi 3. După gradul de certitudine pe care o exprimă afirmaţia, judecata este ori apodictică, ori asertorică, ori problematică. De ex. judecata : toţi oamenii sînt muritori este generală, afirmativă, asertorică.

Concluzia este o judecată ce este dedusă din alte două judecăţi şi care trebuie să aibă comună o noţiune (termen mediu). După poziţia acestui termen există mai multe forme de concluzii.

Aristotel a observat că, dacă însemnăm noţiunea subiect cu S, noţiunea predicat cu P, iar termenul mediu cu M, atunci obţinem trei forme de silogisme :

1/		2/		3/	
M	P	P	M	M	P
S	M	S	M	M	S
S	P	S	P	S	P

Exemple :

1) Toate metalele sînt dure.
Fierul este metal.
Fierul este dur.
2) Afectele nu se fundamentează pe hotăriri.
Virtuţile se fundamentează pe hotărîre.
Deci virtuţile nu sînt afecte.
3) Toate balenele sînt mamifere.
Toate balenele sînt animale acvatice.
Aşadar cîteva animale acvatice sînt mamifere.

Teoria aceasta despre silogisme este fundamentată pe principiul următor : ceea ce are valabilitate pentru întreg, are valabilitate şi pentru părţile acestuia. Aristotel accentuează însă că numai figura întîia are putere de argumentare, în timp ce celelalte două se sprijină pe aceasta. Aici trebuie să avem în vedere două lucruri. Întîi că Aristotel preţuieşte

mult inducția — ca progresare de la o noțiune inferioară la alta superioară — căci, după aceasta, trebuie să se plece în știință de la singular, fiindcă acesta este punctul de plecare cel mai sigur. Apoi, după ce am ajuns la principiile cele mai generale, acestea să fie transformate în premize pentru silogisme deductive. Procedeul acesta caracterizează trăsătura realistă a logicii aristotelice.

Aristotel a tratat teoria despre silogisme așa de desăvîrșit, încît Kant a putut spune, că logica n-a mai făcut de la Aristotel încoace nici un pas înainte. Și într-adevăr, abia cu Kant logica va progresa un pas mai departe [518]. Dar totuși tratatele actuale de logică formală sînt fundamentate pe logica aristotelică. Logica modernă a progresat numai din două puncte de vedere: 1) a adăugat pe lîngă judecățile categorice, cunoscute de Aristotel, pe cele ipotetice și disjunctive; 2) a adăugat celor trei figuri silogistice încă una:

$$\begin{array}{l} P\ M \\ M\ S \\ \hline S\ P \end{array}$$

Este curios însă că, deși Aristotel a formulat în al său «Organon» legile și regulile gîndirii, în opera sa nu se poate observa întrebuințarea metodei silogistice formale, cu care nu este dat, pentru lucrul științei, decît un simplu schematism, ce nu poate duce la descoperirea de noi adevăruri. De aceea nu putem termina considerațiile noastre despre logica lui Aristotel, fără să amintim că marele merit al acestuia mai este că a analizat falsele silogisme ale sofiștilor — sofismele — și le-a descoperit erorile și prin aceasta el a dat acestora o lovitură mortală [519].

În sensul întemeietorului ei, logica aristotelică este o propedeutică pentru «philosophia prima» sau metafizică.

b. **Metafizica lui Aristotel.** Filozofia aristotelică își are originea în cea platonică. Dar este curios că acesta și-a dezvoltat concepția despre lume și viață în opoziție cu aceea a maestrului său. Ceea ce a determinat această dezvoltare a filozofiei aristotelice a fost mai ales concepția platonică despre Idei. Aristotel considera viziunea platonică despre Idei, pe care Platon le considera a fi singura realitate adevărată și temeiul determinant al lumii aparițiilor, ca fiind o concepție pe nimic fundamentată și care are ca urmare o dublare a realității, fără să poată însă explica cum este posibil ca lumea ideilor să producă lumea reală [520]. Concepția platonică despre idei nu poate lămuri de unde își are originea deosebirea caracteristică prin care lumea aparițiilor se deosebește de lumea

518. Vezi: M. Boll, J. Reinhart, *Les étapes de la logique*, Q.S.J., Paris, 1958; Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 1855.
519. Vezi: *Respingerile sofiste*.
520. Vezi: *Metaphys.* 1, 9 XIII și XIV.

ideilor, aşadar ea nu poate lămuri originea devenirii şi a evoluţiei, fiindcă la Platon ideile planau în transcendent. Desigur că şi Aristotel ţine la convingerea că lumea ca totalitate este un organism uriaş fundamentat pe un temei unitar spiritual. El împărtăşeşte şi concepţia platonică despre idei, dar aceasta numai cu o corectură importantă — ce face posibilă depăşirea greutăţii de mai sus — că acestea nu mai sînt nişte entităţi supra-senzoriale, ci ele sînt potenţe, ce sînt active în lucruri ; ideile sînt în lucruri şi fără de acestea nu este posibil nici un lucru. Ideile, lucrurile şi materia nu sînt trei grade deosebite ale realităţii, ci factori corelativi ai aceleiaşi realităţi, factori ce colaborează pentru a produce ceea ce este esenţial în evoluţia naturii şi a vieţii. Ideile sînt, desigur, acelea care fac să apară lucrurile din lume şi care le dau acestora forma lor. Că lumea este un proces evolutiv presimţiseră şi Heraclit, Empedocle, Democrit şi Anaxagora şi chiar Platon. Dar aceştia nu putuseră să explice originea acestei deveniri. Acest lucru îi reuşeşte lui Aristotel.

Pentru el ideile nu duc o existenţă liniştită în transcendent, cum credea Platon, ci ele sînt puteri active în această lume ; ele sînt principii ale formării, ce sînt imanente lumii şi din această pricină Aristotel înlocuieşte noţiunea de «idee» cu aceea de formă (εἶδος). Substratul tuturor schimbărilor din lume îl constituie materia (ὕλη). Fără materie nu poate exista nimic : excepţie face numai Divinitatea. În această materie acţionează factorul creator, principiul formării (εἶδος μορφή) ce structurează şi formează materia haotică. Fiecare obiect este de aceea un produs al materiei şi al formei. Şi forma, ca o putere creatoare a tipului gen, nu se află deasupra sau dincolo de materie, ci în materie, fără să fie însă la rîndul ei un produs al materiei, sau determinată de materie. Este în fiinţa, în substanţa (οὐσία) materiei ca ea să fie proprie, ca în ea să acţioneze forma, să aibă aşadar plasticitate. Aşa se poate explica că forma este puterea imanentă ce mişcă şi formează fiecare lucru şi-i dă acestuia o configuraţie conformă cu ideea lui. Din acest motiv forma este în acelaşi timp şi cauza lucrurilor. Ba ceva şi mai mult, ca o cauză interioară a lucrurilor, forma este totodată şi scopul (τέλος) lucrului. Acest fapt înseamnă că, ca formă externă a lucrului, cu aceasta este dată şi menirea şi scopul acestuia. Scopul unui lucru constituie esenţa (οὐσία) interioară a acestuia, aşa că la Aristotel noţiunea de formă este sinonimă cu aceea de scop.

Dar pentru ca procesul de devenire să aibă loc mai este necesar şi un al treilea factor, pe care Aristotel îl numeşte «cauză externă» sau, cum zice el, «mişcătorul» (τοκινοῦν), fiindcă forma (ideea) este cauza internă, de care depinde ce va deveni materia. În acest raport metafizic conceput de Aristotel se află ceea ce modernii numesc legitatea devenirii.

Forma sau formele sînt principiile active în lucruri : ele constituie esența lucrurilor, fără să fie însă lucrurile însele. Pentru a se forma un lucru este necesară și materia. Fără de materie — ca și fără formă — nu este posibilă nici devenirea și nici lucrurile. Forma este principiul activ, mișcător, dinamic (δύναμις, potentia) în lucruri. Materia este principiul mort, nemișcat ; ceea ce trebuie mișcat și format. De aceea este necesară prezența atît a formei, cît și a materiei pentru a se forma un lucru, căci forma nu poate apărea decît prin materie, iar materia prin formă (ἐντελέχεια), ceea ce este în sine scop și realizarea scopului [521]. Materia n-are o realitate în sine : ea este posibilitate pură (δυνάμει), substratul gol, ce poate deveni orice, care, însă, singură nu este nimic decît spațiul neformat — ca la Platon. Materia este substanța nemișcată și lipsită de formă, iar «enteleheia» formatoarea acesteia. Ca să existe, materia are nevoie de formă, de activitate [522]. Bronzul și marmura sînt materia, statuia gata forma ; pămîntul, lemnul și pietrele sînt materia, iar casa este forma acestora. La om corpul este materia în timp ce sufletul și viața forma acesteia. Materia, deci, nu poate exista fără formă, dar există un principiu al formării independent de materie [523]. Uneori însă Aristotel lasă impresia că ar exista totuși un fel de materie originară, nedeterminată, «primă», ultimă (πρώτη ὑλη) ce poate fi gîndită. Aristotel face astfel deosebirea între o materie «perceptibilă» (αἰσθητή) și alta ce este numai gîndită (νοητή).

Atîta timp cît procesul de devenire nu este pus în mișcare de cauza externă lucrul nu există în realitate, el nu este actual, prezent. Dar fiindcă acesta are în sine, ca predispoziție, năzuința, impulsul intern să aspire la formă, așteptînd numai să fie tradus în procesul de realizare, se poate spune că lucrul există deja potențial sau ca posibilitate [524]. Deosebirea aceasta între conceptul de «posibilitate» și «realitate» este hotărîtoare pentru înțelegerea filozofiei aristotelice. Filozofului îi este necesară această deosebire, pentru a depăși opoziția dintre materie și formă și pentru a putea prezenta totalitatea materiei ca un ce structurat din forme existențiale inferioare și superioare, ca o totalitate stăpînită de tendința de a se mișca înspre forme din ce în ce mai superioare. Conceptul «posibilitate» este la Aristotel identic cu acela de materie, iar conceptul «energie» sau realitate este identic cu acela de formă. Toate lucrurile sînt potențial cuprinse în materie, materia fiind potența generală-reală a lucrurilor, iar cu apariția unei forme anumite dimpotrivă se

521. Pentru grecul antic, ceea ce n-avea o formă nici nu exista. Vezi *Metafizica* IV, 3—6 ; IX 1—7.

522. *Ibidem*, VIII, 1—2.

523. *Ibidem*.

524. «Ἐνέργεια» — activitate pură din sine însuși. Vezi : K. Ulmer, *Wahrheit Kunst und Natur bei Aristoteles*, Tübingen, 1953.

trece de la potențialitate la realitate. Noțional formele sînt cele mai înalte și mai pure actualități sau activități prin care lucrurile pot fi chemate la apariție, ca fenomene. Realitate nu posedă, de aceea, decît materia formată, așadar lucrurile. Acestea singure constituie realitatea. Ele sînt existența însăși sau substanța (οὐσία). Ele sînt prin aceea că forma pune stăpînire pe materie, pe care o mișcă și o formează. Așa că am putea spune :

MATERIA — predispoziție, potență, posibilitate
FORMA — energie, actualitate, realitate
> LUCRU

Deși, după cum am arătat mai sus, atît forma cît și materia sînt absolut necesare pentru formarea lucrurilor, totuși formei îi revine o importanță mult mai mare decît materiei. Căci, în timp ce materia este ceva pur pasiv, forma este dimpotrivă partea activă : ea este «entelechie» [525]. Entelechia este actul ce realizează un anumit scop, ea este actul intențional, care, prin configurație, își găsește realizarea sa. Configurația externă și cu scopul intern sînt într-un raport reciproc foarte strîns. S-a ajuns la o formă, s-a realizat în același timp și un scop. Se schimbă forma exterioară, se schimbă și scopul, sau, mai corect, forma se schimbă fiindcă se schimbă și scopul, fiindcă în natură stăpînește tendința înspre scopuri din ce în ce mai superioare. În felul acesta lucrurile se schimbă mereu, ele găsindu-se într-o evoluție, ce se mișcă înspre forme tot mai superioare. Curios este faptul că, în decursul acestei evoluții, fiecare lucru ia o poziție dublă : în raport cu materia din care el este format, lucrul este formă, dar pentru scopurile mai înalte lucrul este iarăși numai materie. Acest lucru înseamnă la Aristotel că în natură nu există o materie fără formă, ci orice materie are o formă, bunăoară blocul de marmură avea el însuși o formă, mai înainte de a fi transformat într-o operă de artă. De aici se vede că, la Aristotel, materia și forma sînt niște termeni relativi : ceea ce este formă pentru o materie, poate deveni din nou materie pentru o altă formă superioară. Deci concluzia este că fiecare lucru și fiecare ființă nu-și este sieși scop în sine, ci acestea slujesc, alături de alte ființe, unor scopuri și structuri superioare, în raport cu care fiecare dintre acestea nu este iarăși decît materie. Așa, bunăoară, pietrele și lemnul, ce au un scop al lor, sînt pentru scopul superior «casa», numai materie ; casele, materie pentru stradă ; străzile, materie pentru oraș etc. În felul acesta, pe fiecare scop se fundamentează alte scopuri mai înalte, pe acestea altele și mai înalte și așa mai departe pînă la un scop ultim, cu care toate celelalte se unesc pentru

525. Termenul «entelechia» înseamnă actul care a dus la posesiunea scopului sau pe care l-a realizat, cît și «perfecțiune», cît și «formă». Diogene Laertius vorbește, în legătură cu acest termen, despre o «formă imaterială». Vezi : H. Happ, *Hyle — Studien zum aristotelischen Materie — Begriff*, Berlin, 1971.

a sluji lumii ca totalitate. Aşa se face că Aristotel gîndeşte lumea ca fiind o *ierarhie uriaşă de scopuri*, în care atît singularul, cît şi totalitatea lumii se găsesc într-o evoluţie continuă spre forme superioare. Care este însă, după Aristotel, scopul ultim al acestei evoluţii? Răspunsul la această întrebare Aristotel îl dă prin aceea că el indică raportul dintre *formă* şi *materie*. Întrucît lucrurile ajung la forme şi scopuri superioare, raportul acesta se schimbă *în favoarea formei*. Pe măsură ce evoluţia aceasta progresează, materia dispare din ce în ce mai mult. Dacă, bunăoară, un sculptor dăltuieşte dintr-o bucată de marmură o statuie, materia dispare în măsura în care forma sau ideea se reliefează mai mult, pînă cînd noi nu mai privim marmura, ci numai forma pură. Acelaşi lucru se întîmplă în orice evoluţie, aşadar o depăşire a materiei, ce are ca urmare că scopul ultim al lumii nu este altul decît o eliberare absolută a acesteia de materie şi deci o spiritualizare desăvîrşită a întregii existenţe. Aceasta este, după Aristotel, forma cea mai înaltă posibilă a lumii, scopul ei ultim şi cel mai înalt.

Aristotel prezintă ideea că trecerea de la posibilitate la realitate este dependentă în chip necesar de mişcare (κίνησις), care nu este schimbarea exterioară a lucrului, aşadar schimbarea locului, ci procesul de trecere de la materie la formă. Mişcarea este, în acest sens, realitatea nedesăvîrşită; o realitate ce se află, dacă ne putem exprima aşa, încă pe drumul ce duce la desăvîrşire. Mişcarea este energie (ἐνέργεια) şi nu entelechie, din pricină că energia ca mişcare este realizarea ca proces, în timp ce entelechia dimpotrivă semnifică scopul ajuns al procesului însuşi, care, ca atare, are fenomenul mişcării înapoia sa. Ca tot ceea ce este dat în experienţă şi ceea ce este în mişcare trebuie să-şi aibă cauza sa. Aşa se face că, dacă urmărim mereu acest lucru şi întrebăm care este cauza mişcării, ajungem, deoarece timpul şi spaţiul sînt fără de sfîrşit, la un «Prim mişcător» (Πρωτον κινοῦν), care este nemişcat, imobil şi etern; el este o Fiinţă desăvîrşită, nematerială, aşadar raţională, ceea ce înseamnă o Fiinţă divină, sau, cum mai zice Aristotel, un spirit divin [526]. Acesta este act pur: «actus purus». Aristotel îi atribuie acestei Fiinţe toate atributele pe care Platon i le dădea Ideii de bine. Ea este eternă, neschimbabilă, în sine şi pentru sine, despărţită de toate celelalte fiinţe şi totuşi cauza supremă a acestora. Îi lipseşte acesteia numai calitatea etică, din pricină că această formă pură, identică cu Divinitatea, această energie ce-şi are temeiul în sine însăşi, este cea mai bună şi cea mai înaltă, dar ea este o gîndire pură, care nu este ocupată decît cu sine însăşi şi cu contemplarea fiinţei sale proprii. Esenţa (οὐσία) Divinităţii este, pentru Aristotel, spiritul pur şi, ca atare, gîndirea pură, sau, cum se

526. *Metaphysik* XII, 6; XII, 7. Vezi: I. Düring, *Aristoteles*, Heidelberg, 1966.

exprimă el însuşi, «gîndirea gîndirii» (νόησις νοήσεως), ceea ce înseamnă o gîndire în care deosebirea între subiect şi obiect este suspendată. Spiritul pur n-are nevoie de om şi nici de lucruri, ci dimpotrivă lumea este chinuită de nostalgia după el. Spiritul pur îşi este sieşi suficient şi nici nu are alt scop în afară de sine însuşi. Autocontemplaţia (θεωρία) reprezintă veşnica sa fericire. El este de aceea înaintea lumii — aşadar veşnic — spirit pur, forma cea mai pură şi cu aceasta actualitatea cea mai pură [527].

Este interesant că Aristotel nu numeşte nicăieri Divinitatea cu epitetul de «Creatorul», ci numai cu acela de «Mişcător al lumii», în sensul amintit mai sus, că Divinitatea mişcă lumea, întrucît aceasta nu poate să facă altceva decît, ca chinuită de nostalgia după Divinitate, să tindă spre Aceasta, ca fiind scopul ei cel mai frumos şi mai bun. Divinitatea este ordonatoarea lumii ; o ordine ce nu se susţine prin sine şi în sine, ci numai prin ceea ce este divin. Cu această idee, Aristotel s-a ridicat deasupra opoziţiei dintre teism şi panteism. El poate fi interpretat panteist, întrucît esenţa Divinităţii este identică cu gîndirea ce acţionează în lume şi ţine lumea laolaltă, aşadar ca totalitatea ideilor, legilor, formelor sau valorilor ce sînt date în procesul lumii şi prin care acestea ajung la realizare. Dar caracteristica teistă a ideii de mai sus este că Dumnezeu, ca activitate pură, se deosebeşte cu totul de lume, prin aceea că El este înaintea şi în afara acesteia.

c. **Fizica aristotelică (filozofia naturii).** Aristotel este părintele ştiinţelor naturii [528], cărora el le-a închinat cele mai multe dintre lucrările sale. Ca întemeietorul ştiinţelor naturii, Aristotel a fost singura autoritate în acest domeniu timp de 18 veacuri. Desigur, ştiinţa lui enciclopedică are multe lacune şi multe erori, aceasta din pricina metodei greşite şi mai ales din pricină că el se fundamentează de cele mai multe ori pe credinţele populare. Dar Aristotel a fost mişcat de o năzuinţă fierbinte de a descoperi adevărul şi de o neistovită tendinţă de a întinde ştiinţa cît mai departe în imperiul naturii. Aşa se face că Aristotel a reuşit, cu mijloacele precare pe care el le avea la dispoziţie, să întemeieze o serie de ştiinţe.

1) *Fizica.* Aristotel afirmă că naturii îi aparţine tot ceea ce are materia în sine cît şi schimbarea stării acesteia. Ştiinţa despre natură este teoria despre mişcare [529]. Mişcarea este, după Aristotel, de trei feluri : a) schimbarea spaţială sau de loc (φθορά); b) schimbarea calitativă sau materială (ἀλλοίωσις); c) schimbarea cantitativă (αὔξησις καὶ φθίσις). În lim-

527. *De anima* I ,5, 410 b.
528. Expuse în «*Fizica*» în opt cărţi şi în «Περὶ ἀρχῶν».
529. *Phys.*, III, 1—2.

bajul modern primul fel de schimbare constituie temeiul mecanicii, al doilea al chimiei, iar al treilea al fenomenelor organice. Interesant este că Aristotel n-a avut nici o înțelegere pentru mecanică și matematică. Dimpotrivă, el a combătut vehement atît teoria pitagoreică despre numere cît și speculațiile matematice ale lui Platon. Filozofia lui despre natură se fundamentează pe metafizica sa și pe viziunea sa teleologică despre evoluția lumii. Întreaga natură este o uriașă unitate ordonată în vederea unui scop ultim de «Primul mișcător», așa că temeiul acesteia nu este de natură mecanică ci teleologică, el este un scop sau cauză finală. Din această cauză fiecare apariție a naturii presupune : a) cele patru principii metafizice : materie, formă, cauză și scop — care pot fi însă reduse la materie și formă — și b) mișcare, spațiu și timp. Dar oricît de interesantă este această teorie despre lucruri, ea a constituit totuși o piedică în calea fundamentării științelor naturii pe temeiuri matematice și pe o explicare cauzală. Din această pricină, fizica, bunăoară, nu s-a putut dezvolta, ca o știință independentă, decît la sfîrșitul evului mediu, cînd a apus autoritatea lui Aristotel. Meritul mare al lui Aristotel nu constă în domeniul fizicii teoretice, în care el se află mult în urma lui Democrit, ci în descrierea naturii, mai ales a celei organice.

Pentru Aristotel, lumea există din veșnicie. Din această pricină nu se poate lămuri producerea și începuturile ei, ci numai structurarea acesteia. Aristotel afirmă că partea cea mai desăvîrșită a universului este spațiul ceresc plin de eter, a cărui mișcare circulară este produsă de către divinitate. Acestuia îi aparține lumea astrelor fixe ce este dirijată de spirite însuflețite și raționale. Mai jos decît acestea se află sfera planetelor — inclusiv luna și soarele — iar mai jos se află lumea «sublunară» a trecătorului și a nedesăvîrșitului, globul nostru pămîntesc, ce formează centrul universului. Pămîntul este cel mai îndepărtat de «Primul Mișcător» : de Divinitate. El este constituit din patru elemente : foc, aer, apă și pămînt, din amestecul cărora se produc lucrurile din lume [530].

2) *Biologia.* Din aceste elemente se formează mai întîi părțile organismului, de ex. oasele și carnea animalelor, apoi din acestea părțile ce nu sînt la fel : fața, mîinile cu părțile lor interioare. Animalele inferioare s-au născut din noroi, iar cele superioare din animale de același fel. Animalele nevertebrate și lipsite de sînge sînt inferioare celor vertebrate și cu sînge. În ierarhia organicului, ce progresează spre o desăvîrșire din ce în ce mai mare, inferiorul se află în slujba a ceea ce este superior, ca de ex. plantele în slujba animalelor, animalele în slujba omului. Femininul este mai puțin desăvîrșit decît masculinul : [531] cel dintîi se ra-

530. *De coello*, III, 6 ; IV, 1, 3, 4, 5.
531. Este curioasă această concepție înapoiată la acest gînditor de geniu.

portă la cel de al doilea ca materia față de formă. Peste tot se face simțită teleologia pentru a culmina în conceptul de *organism* [532].

Aristotel recunoaște că forma cea mai desăvîrșită ce s-a realizat pe pămînt este omul și anume bărbatul : acesta este scopul ultim al naturii.

d. **Psihologia aristotelică.** Aristotel își începe consideraţiile sale despre suflet cu o critică a celor ce spuseseră înaintașii săi despre acest subiect. Așa se face că el respinge concepția platonică și pitagoreică cît și părerea lui Democrit că sufletul ar fi constituit din atomi. El opune acestora ideea că sufletul este viață, că el este principiul vieții. Corpul și sufletul se raportă unul la altul ca materia la formă, ca ochii la puterea de a vedea. De aceea Aristotel definește sufletul ca fiind «prima entelechie a corpului organic-vital», ca formă a corpului, ca principiul formativ al corpului. Sufletul este definit de Aristotel, așadar, ca realizarea funcțională a unui corp organic (σώματος ὀργανικοῦ), ceea ce înseamnă un corp în așa fel organizat, ca să fie o unealtă a vieții. Sufletul este privit de Aristotel, ca fiind esența (οὐσία) corpului, căci fără suflet corpul nu mai este decît un cadavru. Sufletul este substanță ca formă a corpului fizic, organic, care conform posibilității, posedă viață ; eidos-ul lui este entelechie, prin care corpul este corp și este corp viu [533]. Ca o formă a corpului, sufletul este totodată și scopul acestuia, căci scopul corpului este realizarea vieții sale, ceea ce nu înseamnă nicidecum că corpul ar determina sufletul. Sufletul este dimpotrivă puterea care dirijează și țărcuiește corpul [534]. Cu această convingere, Aristotel este împotriva atît a materialismului cît și a spiritualismului, care consideră sufletul ca fiind o substanță opusă calitativ corpului. Totuși trebuie să subliniem faptul că, marele merit al lui Aristotel este că, el a știut să fructifice ceea ce era verificabil, din punct de vedere științific, în teoriile înaintașilor săi despre viața sufletească și să înlăture tot ceea ce era simplă părere. În acest fel Aristotel devine întemeietorul *psihologiei empirice* [535].

Așa se face că Aristotel acceptă și el împărțirea pe care o face Platon cu privire la suflet. Dar el îi dă acestei împărțiri un alt sens. Se repetă și aici raportul dintre materie și formă. Sufletul se manifestă tot în organisme ca un mod al funcțiunii : *ca suflet vegetativ* (ψυχή θρεπτική), care este principiul vieții în general sau sufletul apetitiv, pe care-l posedă numai plantele ; *sufletul senzorial* (ψυχή αἰσθητικόν), simțirea, care

532. Termenul a fost pus în circulație de Aristotel. Vezi : Zeller, *op. cit.*, II, 2, 3 Aufl., p. 489.

533. *De anima*, II, 1.

534. *Ibidem*, I, 1.

535. Vezi : *Aristoteles, Über die Seele. Neu übersetzt* von Dr .A. Busse, 2. Aufl. Phil. Bibl., Bd. 4, 1922, p. 5—21.

la animale se adaugă sufletului vegetativ și *sufletul rațional* (ψυχή λογική sau νοῦς), pe care-l posedă numai omul și la care se adaugă celelalte două : sufletul vegetativ și cel senzorial. Aici apare o mare deosebire între concepția aristotelică și cea platonică despre suflet. La Aristotel „ψυχή", care este numai forma corpului, se stinge odată cu corpul, în timp ce «nus»-ul este nemuritor. Celelalte două — sufletul vegetativ și cel senzorial — sînt numai materia pentru acesta din urmă și ca atare ele sînt trecătoare. Numai sufletul rațional nu se distruge prin moarte și nu se amestecă cu corpul, ci le conduce pe celelalte două, rolul său fiind gîndirea, rațiunea, judecata. În aceasta constă — după cum vom dovedi — etica aristotelică — scopul și sensul vieții omului...

Psihologia aristotelică trădează o trăsătură foarte modernă, mai ales în năzuința lui Aristotel de a găsi un corelat psihologic pentru toate fenomenele sufletești. Aristotel nu cunoștea încă deosebirea dintre artere și nervi, de aceea el atribuie arterelor funcțiunea nervilor. Această deosebire a fost descoperită, mult după Aristotel, de către Herophilus [536] și Erasistratus [537]. Transmiterea mișcării senzoriale are loc — după Aristotel — prin artere. El afirmă că, după ce a avut loc percepția senzorială, în organul senzorial rămîne o anumită mișcare în stare latentă. Aristotel întrebuințează și aici conceptele «potențialitate» și «actualitate». Cu ajutorul acestora, el caută să explice fenomenul memoriei. Există o memorie activă și o alta pasivă. Amintirea nu este, pentru acest filozof, decît trezirea unei mișcări *potențiale*, ce a rămas în organul de simț, la actualitate, fără ca inima să contribuie cu ceva la aceasta. Printr-o intuiție genială, Aristotel ajunge la formularea legilor asocierii și ale reproducerii, ca de ex. legea asemănării, a contrastului și a simultaneității. În felul acesta ajunge la concluzia că percepțiile senzoriale lasă în suflet anumite impresii sau imagini, care sînt păstrate de memorie. Reamintirea involuntară, cu urmările ei interioare : reprezentări, senzații, apetitul, este proprie și animalelor. Dar amintirea conștientă (ἀνάμνησις) nu-i revine decît omului. Aristotel pune aici problema conștiinței [538]. El vorbește despre un fel de «unitate a sufletului», prin care acesta percepe tot ceea ce este posibil [539]. Este vorba despre unitatea activității sensibilității, ce se realizează în energia specifică a simțurilor sau un fel de simț general, care este comun și animalelor [540].

Forma sufletului care este proprie numai omului, cu care acesta înțelege și gîndește, este spiritul (νοῦς) înțeles la Aristotel ca fiind intelectul, rațiunea și conștiința într-una. «Intelectul, (νοῦς), fiindcă gîndește,

536. Sau Hermophilos din Calcedon, medic. Vezi : Diog. Laert., IV, 5.
537. Medic. Vezi Diog. Laert., V, 57, 61 ; VII, 186.
538. Aristotel, *op. cit.*, p. 56.
539. *Ibidem*, p. 71.
540. Vezi Aristotel, *op. cit.*, p. 67—71.

este amestecat (ἀμιγής) nu are nici un fel de comunitate, pentru ca să domine, adică să stăpînească». Spiritul (νοῦς) este partea proprie sufletului uman ; o parte ce nu este dependentă de nici un organ corporal (χωριστός). Acesta poate gîndi după dorință chiar și ceea ce este simplu și de neîmpărțit. Mai departe Aristotel face deosebirea între un intelect sau spirit *activ* și altul *pasiv* [541]. Primul primește forma, cel de al doilea generează forma. El este «forma» nu materie, imaterial și «locul formelor». De aceea o problemă mult discutată în filozofia aristotelică, în legătură cu aceste forme sau feluri de rațiuni, este aceea : dacă amîndouă aceste părți ale sufletului sînt nemuritoare sau numai una ? Vorländer este de părere că numai spiritul activ este nemuritor, în timp ce Kinkel [542] și Sibeck[543] reprezintă punctul de vedere că amîndouă părțile sînt nemuritoare. Sufletul senzorial și cel vegetativ sînt dependente de corp și de aceea ele împărtășesc același destin cu corpul : ele sînt trecătoare. Rațiunea (νοῦς), spiritul, în totalitatea lui, este însă nemuritor, acesta este «forma formei» și ca atare activitate pură — ca și spiritul divin — ceea ce face ca să fie veșnic (*De anima* I, 4, *Metaphisica* 1, 7). Rațiunea pasivă este existența potențială a cărei actualitate se află în rațiunea activă. Aristotel nu formulează nicăieri un răspuns precis la problema nemuririi sufletului. Dar, deducem noi, dacă sufletul este «prima eneteleheia» a unui corp organizat, ca să viețuiască și dacă enetelehia este totodată esența și scopul unui lucru, atunci ceea ce constituie esența unui lucru nu poate fi pieritor. Ceea ce constituie esența sufletului este gîndirea și pe gîndire se fundamentează — după Aristotel — înrudirea sufletului cu Divinitatea.

Funcția principală a spiritului este să ajungă la cunoașterea temeiurilor unitare originare ale lucrurilor și la cele mai înalte principii ale științei. Simțurile mijlocesc materia cunoașterii prin imaginile intuitive ale lucrurilor. De aceea Aristotel consideră spiritul ca fiind la naștere doar o filă, pe care nu e scris nimic [544]. Atît teoretic cît și practic spiritul este activitate cognitivă pură, prin care acesta ajunge la cunoașterea normelor și a principiilor activității umane, cît și la determinarea raporturilor concrete dintre lucruri, întrucît acestea sînt hotărîtoare pentru determinarea voinței umane.

Pentru a lămuri modul în care Aristotel înțelege problema cunoașterii, este bine ca să facem o comparație între acesta și filozoful german Kant. Atît Aristotel cît și Kant fac esențiala deosebire între materia și forma cunoașterii. Aristotel pleacă însă în această deosebire de la deter-

541. *Ibidem*, p. 79 ; *De anima*, III, 5, p. 255.
542. Vezi : Kinkel, *op. cit.*, p. 542.
543. Vezi : Siebeck, *op. cit.*, p. 87.
544. Afirmație pe care o va face și J. Locke.

minarea raportului dintre materia şi forma existenţei, pentru a ajunge la esenţa şi posibilitatea cunoaşterii. Kant, dimpotrivă, atacă problema factorilor gîndirii şi ai cunoaşterii. În deosebirea pe care filozoful german o face între materia şi forma cunoaşterii, acesta nu aşează la o parte *datul*, ca materia la care să ajungă cunoaşterea, iar pe de altă parte cunoaşterea ca o formă, cu care conştiinţa asimilează această materie, ci la Kant deosebirea de mai sus priveşte cunoaşterea însăşi : două momente constitutive ale cunoaşterii. Materia cunoaşterii o mijlocesc simţurile — sensibilitatea, cum se exprimă Kant, iar organizarea sau formarea acestui material în sinteze unitare este aportul factorului *aprioric* al gîndirii (formele apriorice ale sensibilităţii : spaţiul şi timpul, cît şi categoriile gîndirii). La Kant deosebirea dintre forma şi materia cunoaşterii are ca urmare accentuarea cunoaşterii ca proces, ceea ce înseamnă o deosebire specifică în esenţa şi conţinutul cunoaşterii. De aceea pentru Kant afirmaţia aristotelică că cunoaşterea ar sesiza esenţa lucrurilor, aşa cum acestea *sînt în sine*, nu mai poate fi susţinută, căci cunoaşterea sesizează numai cum *apar* lucrurile, aşadar ca fenomene. Pentru Aristotel adevărul este concordanţa dintre gîndire şi lucru, dintre cunoaştere şi obiectul acesteia, în timp ce pentru Kant dimpotrivă gîndirea este aceea care prescrie obiectului legile ei [545].

Aici se află deosebirea esenţială între epistemologia antică greacă şi cea modernă (A. Antweiler, *Der Begriff der Wissenschaft bei Aristoteles*, Bonn, 1936).

Aşezată pe temeiurile metafizice de mai sus, epistemologia aristotelică are în centrul ei ideea că cunoaşterea filozofului poate sesiza absolutul. Din acest motiv, Kinkel prezintă punctul de vedere că la Aristotel se găsesc trei argumente despre existenţa Divinităţii şi anume : argumentul fizico-teleologic, argumentul cosmologic şi chiar cel ontologic. Cel dintîi argument are la Aristotel o valoare condiţionată, căci «Principiul prim» nu este nici creatorul lumii şi nici constructorul acesteia. Sau, el este constructorul acesteia, dar acest lucru numai indirect fiindcă îi comunică lumii prima mişcare, fără de care lumea n-ar putea exista. Dar el face acest lucru nu spunînd un cuvînt creator şi nici formînd materia, asemenea unui artist, ci simplu prin aceea că existenţa sa veşnică, fericită şi desăvîrşită, trezeşte iubirea în întreaga lume, fapt ce are ca urmare mişcarea acesteia înspre Divinitate. De aceea, natura este stăpînită de finalitate, căci scopul este forma şi conceptul şi Divinitatea este forma cea mai pură şi conceptul cel mai înalt şi de aceea şi cea mai înaltă actualitate şi aceasta fără amestecul vreunei materii. Materia este mişcată de nostalgia spre această formă înaltă, sau, mai corect spus,

545. Obiectului în sens ştiinţific.

despre potențialitatea ce doarme în ea și în acest chip aceasta este scopul ultim și cel mai înalt, așadar Divinitatea, care pune mereu în mișcare finalitatea lumii. Făcînd dovada că în lume există o finalitate, Aristotel crede că a făcut și dovada existenței Divinității.

Pentru Aristotel și mai evident este argumentul cosmologic. Pentru acest filozof trebuie să existe un «Prim mișcător», căci în cazul contrar n-ar fi posibil începutul mișcării. Aristotel subliniază faptul că acest «Prim mișcător» nu trebuie să fie gîndit temporal, căci după un timp mișcarea este veșnică. Însă este necesar să existe totuși un temei ultim, o cauză ultimă, sau, mai corect zis, trebuie să existe un scop ultim al mișcării, fiindcă în caz contrar nu se poate înțelege de unde se naște aceasta mereu. Fiecare mișcare este mărginită și se îndreaptă spre un scop mărginit. Dar, în ultimă analiză, totalitatea mișcărilor din univers ce-și au obîrșia în «Primul Mișcător», converg toate spre un scop ultim : spre Divinitate.

La Aristotel se găsește formulat și argumentul ontologic. Divinitatea este forma pură, actualitatea absolută și de aceea este necesar să existe, fiindcă existența sa este cuprinsă în conceptul său și fiindcă actual și real este unul și același lucru [546].

e. **Etica aristotelică.** Filozofilor sofiști le revine meritul de a fi pus pentru prima dată problema esenței moralității. Aceștia au poposit însă la o soluție relativistă și individualistă în răspunsul la această problemă, fiindcă pentru aceștia legile, dreptul și principiile morale se fundamentează pe convențional, pe tradiție și pe bunul plac și că, de aceea, acestea au o valoare relativă. Ba sofiștii devin chiar reprezentanții nihilismului moral, căci ce înseamnă altceva, cele ce spun ei, că «ce este răul, dacă celui care l-a făptuit nu i se pare că este rău» ? Conștient de pericolul mare pe care-l reprezentau sofiștii cu acest nihilism moral pentru comunitatea poporului grec, Socrate combate pe sofiști și face indubitabil dovada că știința noțională constituie singurul fundament al faptei bune. A acționa drept și bine însemna la Socrate a acționa pe temeiul înțelegerii esenței virtuții, virtutea fiind înțeleasă ca îmbinarea dintre știința despre ceea ce este bine și existență. Consecința acestei concepții etice a fost la Socrate afirmația că «nimeni nu acționează de bună voie nedrept, ci numai din insuficiența științei» despre ceea ce este bine și rău. Socrate afirmă ideea că există un bine care obligă general-valabil pe toți oamenii, indiferent de părerile lor : este acel «Daimonion», ca glasul conștiinței.

Platon continuă să adîncească această idee socratică și astfel ajunge la concluzia că adevărata autonomie interioară, ca cel mai înalt bun al

546. Vezi : Kinkel, *op. cit.*, p. 283.

vieții omului, acesta nu și-o poate cîștiga decît prin știința despre o realitate suprasenzorială, despre eterna Idee a Binelui, prin care sufletul uman devine una cu Divinitatea, care este prototipul Frumuseții și al Binelui. Cunoașterea acestei lumi suprasenzoriale devine la Platon temeiul și ținta vieții morale. Sub influența eticii platonice omul nu mai privește lumea concretă ca loc al mîntuirii sale și nici nu-l mai interesează desăvîrșirea lumii date, ci ochiul filozofului se îndreaptă spre o minoritate de inși-filozofi, care, reușind să înfrîngă interesele inferioare ale lumii, sesizează Adevărul și Frumusețea pură. În etica platonică accentul cade pe o lume transcendentă și pe valorile acesteia.

Aristotel părăsește și în etică drumul trasat de marii săi înaintași, un Socrate și Platon [547]. El este și în etică un realist, căci el nu mai întreabă în etică despre ideea de bine, despre moralitate ca ceva în sine și pentru sine și despre valabilitatea acesteia, ci pe Aristotel îl preocupă viața morală reală, moralitatea ca ceva faptic. Etica aristotelică nu mai este îndreptată spre cunoașterea unui ideal veșnic și neschimbabil, ci înspre înțelegerea binelui ce poate fi realizat de către oameni aici în această lume, care sînt deosebiți după sex, stare socială, profesiune, popor și de aceea el este altfel pentru bărbat și altfel pentru femeie, pentru liber și pentru sclav. Pentru Aristotel este de neînțeles ceea ce platonicii vor să spună cu al lor «bine în sine» [548]. Aristotel afirmă că chiar dacă ar exista așa ceva, omul nu ar putea să-l sesizeze niciodată. Binele este dimpotrivă în orice artă și orice acțiune ca scop al acestora : pentru medicină sănătatea, pentru arta războiului victoria, pentru economie bogăția etc. Măsura acestora este, deci, *folosul*, căci scopul omului nu este cunoașterea, ci fapta. Rostul eticii nu este «simpla teorie», ca noi să știm ce este virtutea, ci ca noi să devenim oameni de ispravă. Înțeleptul, pentru a fi fericit, în afară de virtute mai are nevoie și de un minimum de bunuri corporale.

Fundamentul virtuții nu este așadar intelectul, ci facultatea de a dori. Desigur că și pentru Aristotel dăruirea neprecupețită instinctelor și scopurilor inferioare este ceva animalic, ce înjosește pe om. Omul trebuie să ducă o viață virtuoasă, fiindcă el și poate să facă acest lucru, datorită faptului că este o ființă rațională. Aristotel accentuează și el că virtutea nu constă nici în bogăție, onoare sau alte bunuri materiale, ci exclusiv în «activitatea virtuoasă sau rațională a sufletului» [549]. Virtutea nu este dată odată cu înțelegerea, ci rațiunea trebuie să ordoneze năzuințele, afectele și instinctele din care urmează acțiunile umane. Vir-

547. Aristotel a scris trei lucrări de etică : *Etica Nicomachiană*, în 10 cărți ; *Etica cea mare*, în două cărți ; *Etica endemică*, în șapte cărți.

548. *Etica Nicomachiană*, I, 4.

549. *Magna moralia* I, 5, 35 ; *Etica Nicomachiană* I, 1.

tutea este definită de Aristotel ca fiind aptitudinea cîştigată prin exerciţiu, aşadar aptitudinea de a acţiona întotdeauna conform cu raţiunea, ceea ce înseamnă la acest filozof a ţine mereu calea de mijloc, calea între extreme [550]. Virtutea este «o acţiune de voinţă făcută cu precugetare şi care constă în păstrarea drumului de mijloc, ales de raţiune în mod liber, în urma unui discernămînt».

Virtutea are deci trei însuşiri fundamentale :

a) Virtutea este o acţiune de voinţă făcută cu precugetare, sau, cum se exprimă el „ἑξις προαιρετική", adică o acţiune liberă, precugetată;

b) Ea constă în păstrarea drumului de mijloc („ἓν κασιν ἡ μεσότης"), adică drumul între două extreme, între mult şi prea puţin, ce nu mai sînt virtuţi şi lipsuri pentru om ;

c) Virtutea pretinde un discernămînt înainte de săvîrşirea faptei. Aşa de exemplu dărnicia este virtutea ce ţine echilibrul între a fi risipitor şi a fi zgîrcit ; vitejia este linia de mijloc între îndrăzneala nebunească şi laşitate ; dreptatea ţine calea de mijloc între a săvîrşi nedreptatea şi a suferi nedreptatea.

Această linie de mijloc — ce se confundă cu fapta morală — este nespus de greu de fixat, de aceea Aristotel înţelege să lase toată povara aceasta pe seama elitelor umanităţii, în seama înţelepţilor, desăvîrşiţi, superiori. Aşa se face că atunci cînd este pusă întrebarea care faptă poate fi numită morală şi pe care trebuie s-o împlinească fiecare muritor, Aristotel răspunde scurt : «Priviţi pe cei aleşi ai genului omenesc, pentru ca văzîndu-i în mod nemijlocit, să-i urmaţi».

În *Etica Nicomachiană* Aristotel descrie pe omul superior în felul următor : «Omul superior este o personalitate, care trăind în mijlocul vieţii, nu este nici timid, nici temerar ; care este măsurat în plăceri ; care nu este nici încăpăţînat, nici slab ; care este cu inima deschisă prietenește către lumea ce-l înconjoară, fără să fie mîndru, înălţîndu-se pe sine ; care preţuieşte valoarea bogăţiei, dar care nici nu-şi leagă sufletul de ea, nici nu o risipeşte ca un uşuratic ; care se supune de bunăvoie legilor, dar care în anumite cazuri concrete, cînd ele nu sînt în acord cu conştiinţa sa, le completează cu toată cuviinţa ; care nu dispreţuieşte buna părere a lumii despre sine, dar nici nu o supraevaluează ; care nu jubilează în fericire şi în furtunile vieţii nu dă înapoi» [551].

Toate aceste virtuţi ce sînt practicate în viaţa de toate zilele sînt numite de Aristotel «virtuţi etice» (ἠθικαι) sau practice. Ele sînt dirijate de acea parte a intelectului pe care Aristotel îl numeşte «nus patheticos», aşadar acea parte ce stăpîneşte activităţile influenţate din exterior. Mult

550. *Etica Nicomachiană* II, 5—7 ; *Magna moralia* I, 5—9.
551. Vezi : Jodl, *Geschichte der Ethik*, p. 41.

mai superioare decît acestea sînt activităţile intelectului, care îşi au valoarea lor în ele însele şi pe care Aristotel le numeşte «virtuţi dianoetice» (διανοητικαὶ ἀρεταὶ). Este vorba despre activităţile artistice şi mai ales cele ştiinţifice. Sînt două asemenea virtuţi : înţelepciunea şi deşteptăciunea practică. Înţelepciunea este cea mai înaltă dintre toate virtuţile morale. Iar acea parte a raţiunii umane care exercită această activitate liberă este numită de Aristotel «nus poieticos» [552].

Scopul suprem al vieţii virtuoase este fericirea sau «evdaimonia». Această fericire urmează să fie susţinută de sentimentul de plăcere, căci «fericirea fără plăcere ar fi o vorbă goală», de aceea binele suprem nu poate fi gîndit fără de plăcere, fiindcă zice el «atunci ar fi posibil ca cineva să fie fericit fără ca totuşi să trăiască mulţumit». Fericirea constă în sentimentul de plăcere ce urmează din fapta bună şi conştiinţa că raţiunea stăpîneşte peste simţurile inferioare. Cea mai înaltă plăcere este aceea produsă de activitatea liberă a raţiunii, aşadar produsă de cea mai înaltă virtute : *înţelepciunea*. Cel mai bun loz pe care şi-l poate dori omul în această lume este acela al cercetătorului după adevăr, al filozofului, care, refugiat în împărăţia bucuriilor pe care le naşte activitatea raţiunii, se ridică deasupra micimilor vieţii terestre şi ajunge la conştiinţa naturii şi a menirii sale divine. Dar şi această stare este dependentă de anumite situaţii externe, ca sănătatea corporală şi spirituală a înţeleptului, idee ce trădează tendinţa realistă şi relativistă aristotelică. Binele şi virtutea nu mai sînt ca la Platon valori absolute, ci ele sînt ceva relativ, dependente de raporturile şi situaţiile reale ale vieţii.

f. **Filozofia social-politică aristotelică.** Concepţia social-politică este la Aristotel dependentă de concepţia etică a acestuia, fiindcă — după acest filozof — problemele etice nu pot fi soluţionate decît în comunitatea statală : în cadrul statului. Statul este pentru Aristotel — ca dealtfel şi pentru Platon — o instituţie a cărei menire este să facă posibilă realizarea fericirii, a virtuţii şi a binelui în lume. Omul năzuieşte spre o viaţă în comunitate, din pricină că — zice Aristotel — el este de la natură «o fiinţă politică» (ζῷον πολιτικόν). Omul are, aşadar, o predispoziţie înnăscută pentru a vieţui într-o ordine statală, aşa că statul nu este decît actualizarea potenţialităţii etice-politice a omului. Statul este, deci, ceva devenit, ceva în care are să se realizeze năzuinţele naturale ale omului, care tinde spre fericire şi virtute. De aceea, nu este corect ceea ce susţine Platon cu privire la constituţie, care trebuie să fie peste tot

552. Ca om de ştiinţă şi filozof, a cărui viaţă a fost în întregime consacrată ştiinţei şi filozofiei şi a dispreţului său faţă de munca fizică, Aristotel a considerat viaţa contemplativă a adevărului (ὁ θεωρετικὸς βιος) ca fiind singura demnă de fiinţa umană şi comună cu cea a divinităţii sale, a cărei esenţă este «gîndirea gîndirii» (νοήσεως νόησις).

aceeaşi. Aristotel susţine ideea că orice constituţie degenerează în forme de guvernare inferioare. Aristotel face teoria următoare : popoarele ce se află pe o treaptă inferioară sînt guvernate de unul singur, un monarh, cel mai vrednic dintre toţi, aşa că forma cea mai potrivită de guvernămînt pentru acestea este monarhia. Dacă în locul celui mai vrednic guvernează cel mai puternic, atunci monarhia se transformă în tiranie. De aceasta poporul se poate elibera într-un regim în care tirania este înlăturată de cîţiva nobili care guvernează în comun. În această clipă este vorba despre guvernarea unei aristocraţii. Dar şi această formă de guvernămînt poate să se transforme în oligarhie, în care cei ce conduc poporul nu mai sînt cei mai distinşi, ci cei mai influenţi. Oligarhia poate fi surpată de către popor, care îşi ia destinul în mîinile proprii, realizîndu-se astfel regimul democratic. Dar autorul *Politicii* este de părere că şi democraţia poate degenera în ochlocraţie, atunci cînd masa celor inculţi ajunge la cîrma statului, ceea ce are ca urmare iarăşi monarhia. Pentru a face imposibile aceste transformări continui, Aristotel este de părere că poporul să fie guvernat de o majoritate compusă din cei mai luminaţi şi mai nobili cetăţeni, care ţin de pătura de mijloc. El aplică şi aici concepţia pe care o are despre valoarea drumului de mijloc : prima categorie de cetăţeni, adică cei foarte bogaţi, înclină spre orgoliu, ultima, formată din cei foarte săraci, este înclinată, tocmai din pricina stării ei, la diverse răutăţi. Desigur că Aristotel se gîndeşte aici la acei cetăţeni ce fac dovada unei nobleţi a spiritului şi nu a sîngelui sau a bogăţiei.

Adept al sclavagismului Aristotel se limitează, prin poziţia sa socială, la concepţia retrogradă că sclavul «este un bun însufleţit», că acesta de la natură nu-şi aparţine sieşi, ci altuia. Faţă de concepţia aristotelică după care sînt popoare născute să fie sclave şi altele să fie libere, sofiştii Antiphon şi Alcidamas reprezintă o concepţie mult mai avansată. De aceea a şi ajuns el în conflict cu Alexandru cel Mare, elevul său.

g. **Estetica aristotelică.** De la Aristotel ne-a rămas o lucrare cu titlul : *Asupra artei poetice* [553], în care sînt cuprinse ideile filozofului despre estetică. Arta (τέχνη) îşi are obîrşia, după Aristotel, în imitaţie şi nu în puterea creatoare a ideilor, ca la Platon. Natural, a imita nu înseamnă deloc a copia ceea ce este întîmplător, ci a pune la contribuţie activitatea liberă a spiritului. Domeniul artei este lumea reală şi nu ceea ce este etern şi neschimbător. Scopul artei este destinderea şi întreţinerea nobilă a spiritului şi eliberarea sufletului (κάθαρσις) din

553. Tradusă în limba germană, după un manuscris arabo-sirian de către Gudemann (Philos. Bibliothek, 1920).

lanţurile afectelor, căci acesta este sensul definiţiei pe care Aristotel o dă tragediei : «Tragedia este imitaţia unei acţiuni însemnate şi închise de oarecare proporţii într-o vorbire atrăgătoare... care prin milă şi teamă realizează purificarea acestor afecte şi de aceste afecte» [554].

O poziţie intermediară între estetică şi etică are retorica. Cultivată de sofişti — mai ales de Gorgias — retorica are la Aristotel rostul nu atît să înduplece prin vorbe, cît mai ales să convingă prin argumente. Pentru a putea face acest lucru vorbitorul trebuie să întrebuinţeze mai ales dialectica [555]. Acest termen are la Aristotel un sens mult mai restrîns decît la Platon. Pentru acesta din urmă, dialectica era «regina ştiinţelor», în timp ce la Aristotel dialectica cuprinde numai silogismele logice şi pe cele probabile. Pe acestea din urmă le are el în vedere cînd recomandă dialectica vorbitorilor. Mijloacele de care se slujeşte vorbitorul ca să convingă sînt de trei feluri : mai întîi acelea care se referă la tema dezbătută, apoi acelea care privesc pe vorbitor şi, în sfîrşit, acelea care privesc auditorul. Aristotel s-a ocupat mai temeinic de acestea din urmă, tratînd foarte amănunţit despre afecte, ceea ce a făcut ca el să ajungă la o psihologie empirică a afectelor.

h. **Maxime şi aforisme aristotelice.** Ni s-au păstrat, sub numele lui Aristotel, unele maxime şi aforisme, în care sînt exteriorizate multe dintre concluziile înţelepciunii la care a ajuns marele filozof după o viaţă închinată cugetării şi observării vieţii şi a firii omeneşti. Unele dintre ele sînt închinate moralităţii, altele studiului şi ştiinţei, cărora el le-a dăruit toate osîrdiile sale.

«Ceea ce este mai frumos pe pămînt este dreptatea, ceea ce este mai bun este sănătatea, dar ceea ce este mai dulce este atunci cînd cineva ajunge ceea ce doreşte» [556].

«Virtutea este de două feluri : virtutea raţională şi virtutea morală. Cea dintîi îşi are originea şi creşterea ei în instrucţie, din care pricină ea are nevoie de experienţă şi de timp. Cea morală îşi are originea în obişnuinţă... Nici o virtute morală nu-şi are originea în natura noastră. Căci ceea ce este dat de la natură nu poate fi schimbat prin obişnuinţă, ca de exemplu piatra care de la natură cade în jos şi nu poate fi obişnuită să cadă în sus... La virtuţi desăvîrşite ajungem numai prin obişnuinţă... Ajungem la virtuţi prin aceea că noi le exercităm mai întîi, ca şi în ceea ce priveşte artele. Căci ceea ce am cunoscut şi trebuie să exercităm, noi învăţăm aceasta prin aceea că exercităm, aşa cum cineva devine arhitect întrucît construieşte case... Totul depinde de obişnuinţa din fragedă tinereţe» [557].

«Sinuciderea pentru a scăpa de sărăcie, sau din pricina unei iubiri nefericite, ori din pricina altei mizerii, nu este semnul unui bărbat viteaz (curajos), ci al unuia laş; aceasta din pricină că trădează un suflet lipsit de energie, care nu voieşte să

554. Citat la Vorländer, *op. cit.*, p. 144.
555. La greci, arta de a convinge.
556. Citat la K. Heinemann, *Lebensweisheit der Griechen*, p. 60.
557. K. Heinemann, *op. cit.*, p. 62.

suporte mizeria. Sinucigașul nu se cufundă în moarte, fiindcă i-ar părea frumoasă fapta lui, ci numai de a se salva din fața unui rău» [558].

«Inteligent poate să fie numai un om bun».

«Este nerațional a afirma că pentru a fi fericit omul trebuie să trăiască singur; căci nici un om nu dorește să aibă bogățiile lumii dacă el ar trebui să le aibă singur. Omul este o ființă politică și este creat să trăiască în comunitatea celorlalți oameni».

«Menirea omului este activitatea conformă cu rațiunea și nu cea lipsită de rațiune a sufletului... binele omenesc este activitatea sufletului conformă cu virtutea».

«Fericirea este activitatea virtuoasă. Cea mai desăvîrșită fericire este activitatea teoretică (pură) a gîndirii».

«Dar pentru a realiza această fericire sînt necesare și bunurile externe. Aceasta fiindcă sîntem oameni. Căci pentru acela care gîndește, natura nu este suficientă, ci corpul trebuie să fie sănătos și sînt necesare alimentele și alte îngrijiri. Totuși, deși fără bunuri externe omul nu poate fi fericit, el n-are nevoie pentru aceasta de bunuri multe și mari, căci și cu mijloace mai puține omul poate să acționeze virtuos... Viața acelui om este fericită, care trăiește virtuos».

«Virtuților le aparține și prietenia, cel puțin aceasta este legată cu virtutea; mai departe ea este cea mai necesară vieții. Căci fără prieteni nu dorește nimeni să trăiască, chiar dacă ar poseda toate bunurile lumii... În sărăcie și în toate situațiile nefericite ale vieții singurul refugiu sînt prietenii. Sîntem tineri, prietenii ne feresc de greșeli, sîntem în vîrstă, ei ne sînt sprijin și înlocuiesc lipsa de putere în activitățile noastre, sîntem în culmea maturității, ei ne ajută la fapte frumoase».

«Prietenia de dragul prieteniei este posibilă numai între oameni buni» [559].

«Științele sînt amare, însă fructele lor sînt dulci» [560].

«Între un savant și un ignorant este aceeași diferență ca între un om viu și un cadavru».

«A fi cultivat servește de ornament în prosperitate și de consolare în nenorocire».

«Se cuvine să vorbești ca cei mulți, dar să cugeți ca înțelepții».

«Podoaba și pavăza orașelor sînt zidurile; podoaba și pavăza unui spirit e mintea șlefuită prin învățătură».

«Trei lucruri sînt necesare erudiției: talentul, practica și studiul».

«Cei care se ostenesc cu celelalte doctrine și discipline, dar neglijează studiul filozofiei, sînt asemenea petitorilor Penelopei, care, neputînd-o cuceri pe aceasta, se mulțumesc să aibă de lucru cu slujnicele ei».

«Muzele locuiesc în spiritul acelora care iubesc studiul».

«Nimic nu se învechește așa de repede ca o binefacere».

«Cine nu știe să tacă, acela n-a învățat nici să vorbească».

«La omul necinstit, ca și la cîinele tăcut, nu vocea e de temut, ci tăcerea».

«Nu stă departe de nevinovăție cel care își mărturisește cu sinceritate păcatul».

«Mi se pare că e mai puternic cel care își învinge poftele decît cel care își învinge dușmanii; într-adevăr, lucrul cel mai greu este să te învingi pe tine însuți».

«Cel care este temut de mulți, el însuși se teme de mulți».

«Se cuvine ca dregătorii înțelepți să fie admirați nu pentru dregătorie, ci pentru virtuțile lor, încît, chiar dacă soarta lor se schimbă, să li se aducă aceleași laude».

«Sărăcia duce lipsă de multe; lăcomia nesătulului, de toate».

«A nu fi cuprins de rușine atunci cînd ai greșit este semnul celei mai adînci depravări».

---

558. *Ibidem.*

559. Toate citatele de la K. Heinemann, *op. cit.*, p. 60—63.

560. Toate citatele care urmează de la: D. Isac, *Aristotel*, Buc. 1959, p. 177—179.

«Cea mai mare onoare constă nu în a te folosi de anumite onoruri, ci în a fi socotit vrednic de ele».

Despre unii oameni, Aristotel zicea că «sînt aşa de zgîrciţi, ca şi cînd ar fi să trăiască veşnic; alţii, atît de risipitori, ca şi cînd ar fi mereu pe pragul morţii».

Unuia care se lăuda că este cetăţeanul unui oraş mare, i-a spus: «nu acesta este lucrul cel mai de seamă, ci dacă cineva este demn de o patrie ilustră».

Fiind întrebat ce a învăţat de la filozofie, Aristotel a răspuns: «Să fac de bună voie ceea ce cei mai mulţi fac de teama legii».

Aristotel a mărturisit că «în toată viaţa lui s-a făcut vinovat de trei lucruri de care-i pare rău: primul, că a încredinţat o taină unei femei, al doilea, că a călătorit pe mare cînd putea face drumul pe uscat, iar al treilea, că a fost o zi în viaţa lui în care n-a făcut nimic serios» [561].

i. Importanţa filozofiei aristotelice. Din cele expuse mai sus se poate vedea că Aristotel şi-a clădit întreaga sa viziune despre lume şi viaţă pe fundamentele experienţei. Din acest motiv viziunea aristotelică despre om, lume şi viaţă se află într-o flagrantă opoziţie cu cea platonică. Platon era idealist, Aristotel, dimpotrivă, realist. Motivul esenţial al filozofiei platonice era conştiinţa şi convingerea nestrămutată că există un imperiu al suprasenzorialului, al Ideilor eterne şi netrecătoare. Acestea sînt prototipurile noţionale (παραδείγματα) ale diferitelor genuri şi specii de lucruri şi fundamentul întregii realităţi ca principii eterne ale formării. Accentul cade la Platon, în ceea ce priveşte valoarea existenţei şi a vieţii omeneşti, nu pe lumea dată, ci pe acel imperiu transcendent al Ideilor. Lumea experienţei devine la Platon numai un loc de pregătire pentru a putea ajunge la «existenţa adevărată», ce se află «dincolo», în transcendent. Aceeaşi menire o are şi filozofia.

Aristotel coboară Ideile platonice în lumea lucrurilor, ele devenind puteri şi potenţe ce influenţează în lumea dată. Cu această idee Aristotel devine întemeietorul evoluţionismului. La fel şi în ceea ce priveşte sensul vieţii omeneşti, acesta nu se mai află în depăşirea lumii senzoriale, ci în realizarea fericirii aici în lume, ca o urmare a concordanţei dintre activitatea gîndirii şi viaţa insului în armonia vieţii universale, ce este stăpînită de raţiunea divină [562].

Filozofia aristotelică a influenţat veacuri de-a rîndul nu numai evoluţia gîndirii filozofice, ci şi devenirea ştiinţei. Influenţa covîrşitoare a filozofiei aristotelice asupra filozofiei creştine şi medievale îşi află explicaţia deplină în faptul că Aristotel a reuşit să sistematizeze, într-un chip general şi defintiv, toate rezultatele ştiinţifice ale epocii sale [562 a]. El a făcut această sistematizare din următoarele puncte de vedere:

561. Vezi aceste aforisme şi la Diogene Laertios, *op. cit.*, V, 17—21.

562. Vezi: Siebeck, *op. cit.*, p. 135.

562 a. Aristotel l-a influenţat pe Grigore de Nazianz de la care Sf. Părinte a luat conceptele logice şi ontologia. Vezi: Epist. 243, P.G. 37.

1. Ideea imanenței generalului în singular, și

2. Evoluția produsă de această imanentizare a generalului prin care atît insul cît și totalitatea se ridică în forme din ce în ce mai înalte.

Așa se face că opera aristotelică, așa de enciclopedică, încheie o perioadă de muncă științifică nespus de încordată și de fructuoasă în rezultate pozitive, ceea ce a făcut ca urmașii lui Aristotel — un Teofrast, Dicaiarh, Straton din Lampasc etc. — să nu mai poată adăuga nimic la sinteza genială făcută de maestrul lor, ci să se mulțumească cu comentarea acesteia și cu lămurirea părților obscure și contradictorii din opera acestuia.

Influența lui Aristotel nu s-a exercitat numai asupra urmașilor săi la conducerea Lyceului, ci opera aristotelică a exercitat o imensă influență asupra filozofiei și științei din antichitate și pînă astăzi. De influența acesteia n-au scăpat nici teologii creștini ca Maxim Mărtursitorul, Ioan Damaschinul și nici concepțiile filozofice ce au alte izvoare, cum sînt stoicismul, epicureismul și neoplatonismul. În secolul al VIII-lea filozofia aristotelică formează centrul preocupărilor filozofilor și savanților arabi, mai ales ale lui Avicenna și Averroes. De la arabi, care cunoșteau filozofia aristotelică din traduceri siriene făcute în școala din Edessa în secolul al V-lea, aceasta a trecut apoi în școlile evului mediu. Scolastica creștină îl considera pe Aristotel drept un «precursor al lui Hristos în cele naturale». Așa se face că, deși pînă în sec. XIII nu se cunoștea din opera aristotelică decît o parte din *Organon*, tradusă de Boetius, în secolul al XII-lea, Iacob din Veneția și Aristip din St. Severina din Calabria, au făcut noi traduceri, ce cuprindeau și părțile netraduse din Organon. Dar abia la începutul secolului al XIII-lea încep să fie cunoscute și celelalte lucrări ale Stagiritului. Robert, episcop de Lincoln, traduce în latinește *Etica lui Nicomach*, iar dominicanii Albert cel Mare și Toma de Aquino scriu comentarii despre Stagirit și încurajează în toate chipurile traducerea operelor lui Aristotel. Toma de Aquino face din filozofia aristotelică fundamentul teologiei catolice, «încreștinîndu-l pe Aristotel» și aristotelizînd principial și metodic filozofia și teologia catolică. După o decădere, filozofia aristotelică reînvie în filozofia Renașterii. Pomponazzi, Porta, Scaliger, Cremonini, Zabarella și Lucilo Vanini sînt reprezentanți ai peripatetismului. Melanchton a introdus-o în universitățile protestante germane. Depășită de rezultatele la care au ajuns științele naturale moderne, filozofia aristotelică a mai influențat asupra lui Wolf și Hegel [563]. De asemenea, filozofia catolică contemporană — neotomismul — nu este altceva decît o reînviere a filozofiei tomiste, ce este fundamentată pe filozofia aristotelică.

563. Vezi: P. Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philos. in protest.*, Deutschland, 1921.

3. ŞCOALA VECHE PERIPATETICĂ

După cum am remarcat mai sus, elevii lui Aristotel n-au adus nici o schimbare mai importantă în concepţia despre lume şi viaţă a acestuia. Şcoala aristotelică ce a fiinţat în «Peripatoi» — numită de aceea şi peripatetică — a dăinuit şi după moartea lui Aristotel, pînă la sfîrşitul secolului al II-lea d.Hr., cînd orice urmă de aristotelism dispare. Urmaşul imediat la conducerea şcolii — după moartea lui Aristotel — a fost elevul şi prietenul lui Aristotel, **Teofrast** din Lesbos (cca. 370—280 î.Hr.). Acesta a preluat conducerea şcolii în anul 322 î.Hr. Din relatările lui Diogene Laertios, reiese că acesta a fost un admirabil profesor [564], vorbitor şi scriitor. El a tratat probleme din toate domeniile ştiinţei [565], dar nu ni s-au mai păstrat decît *Historia planetarum*, *De causis planetarum* şi un studiu despre *Caracterele morale* [566], o istorie a filozofilor dinaintea lui, ce formează şi astăzi un nepreţuit izvor de informaţii despre filozofii presocratici, cît şi mai multe fragmente. Teofrast este socotit a fi unul dintre cei mai mari naturalişti ai antichităţii şi cu cele două lucrări ale lui *Despre cercetarea plantelor* şi *Despre cauza plantelor* el este întemeietorul botanicii ca ştiinţă. Nespus de interesantă este şi lucrarea lui despre slăbiciunile caracterului uman, lucrare ce a fost tradusă de Wieland în limba germană şi de La Bruyère în limba franceză.

Teofrast a dezvoltat ideile maestrului său, al cărui interpret de mare valoare el este. El a dezvoltat mai ales latura realistă-materialistă a filozofiei aristotelice, punînd în legătură gîndirea cu mişcarea, accentuînd în acelaşi timp şi mai mult valoarea percepţiei senzoriale şi considerînd sufletul uman numai ca fiind mai desăvîrşit ca cel al animalului. Teofrast critică de asemenea şi teoria aristotelică despre cele două «nus»-uri. În etică el urmează credincios pe Aristotel. Filozofii stoici şi Cicero îl acuză pe Teofrast că ar fi dat prea mare importanţă bunurilor materiale. O trăsătură modernă în etica lui Teofrast o reprezintă ideea că toţi oamenii sînt înrudiţi.

Tradiţia filozofică ne-a păstrat multe nume de filozofi, care ar fi aparţinut şcolii peripatetice. Noi nu amintim aici decît pe cei mai importanţi.

Eudemos din Rodos cunoscut fiindcă a prelucrat scrierile etice ale lui Aristotel, completîndu-le prin accentuarea punctului de vedere teologic, este cel mai credincios elev al lui Aristotel, dar în acelaşi timp

564. Diogene Laertios relatează că Teofrast ar fi avut cîteva mii de elevi, V, cap. II. El s-a numit Tyrtamos, dar Aristotel i-a dat numele de Teofrast, din pricina vorbirii lui divine. Diog. Laert. V, 38.

565. Diog. Laert. ne dă lista lucrătorilor lui Teofrast, V, II, 42—50.

566. Imitată de la Bruyère. Catalogul lucrărilor lui Teofrast a fost studiat de către H. Usener, *Analecta Theophrastea*, Bonn, 1858, p. 1—24.

şi cel mai puţin independent. El a scris o istorie a geometriei, a aritmeticii şi a astronomiei, aşa că prin acest peripatetician sîntem destul de temeinic informaţi despre stadiul în care se găseau aceste discipline în lumea antică.

În logică şi fizică, Eudemos păstrează elemente senzualiste, în timp ce în etică şi teologie el accentuează şi mai mult decît Aristotel ideea de Divinitate. Virtutea o reduce la o predispoziţie naturală a omului, pe care i-a împrumutat-o acestuia Divinitatea. Scopul oricărei acţiuni şi al întregii gîndiri este θεός [567].

Un alt peripatetician a fost **Aristoxenos** din Tarent, cunoscut ca istoric şi teoretician al muzicii. La fel şi **Dicaearch** din Messana a preamărit, în a sa istorie culturală a Greciei antice, starea naturală a omului şi a combătut proprietatea individuală, ca însemnînd o decădere de la această stare. Din acest motiv, Dicaearch a fost lăudat de J. J. Rousseau.

Mai însemnat decît aceşti peripateticieni a fost urmaşul lui Teofrast la conducerea şcolii peripatetice (288—262 î.Hr.) şi anume **Straton** din Lampascus († 268 î.Hr.) (numit şi «fizicianul») [568], care a reprezentat o concepţie materialistă şi panteistă. El înlătură atît dualismul cît şi spiritualismul aristotelic şi aşează în locul Divinităţii natura. De asemenea, Straton înlocuieşte teologia aristotelică cu o explicare pur fizicală a lumii. După acest peripatetician prima producere a lumii şi a lucrurilor a fost întîmplătoare, după această producere însă totul se întîmplă conform cu legile naturii. Straton accentuează importanţa intuiţiei pentru gîndire şi cea a gîndirii pentru intuiţie. Mai departe el neagă existenţa «nus»-ului aristotelic, pe care-l consideră a fi cunoştinţa ce se fundamentează pe senzaţie. Activitatea sufletului era înţeleasă de acesta ca fiind o mişcare reală, ceea ce a avut ca urmare că Straton a negat că sufletul este nemuritor.

Straton deduce întreaga existenţă şi întreaga viaţă din puterile ce sînt inerente naturii.

După Straton a urmat în istoria şcolii peripatetice o perioadă obscură [569].

O renaştere a filozofiei peripatetice se datoreşte lui **Andronicos** din Rodos, al 11-lea conducător al şcolii, care a fost orînduitorul operelor aristotelice şi autorul mai multor comentarii, ce s-au pierdut. Cu acest peripatetician se începe o neobosită activitate filologică în legătură cu interpretarea şi apărarea operelor aristotelice împotriva

567. Vezi: Zeller, *op. cit.*, p. 875.

568. Mai există şi alţi Stratoni. Vezi Diog. Laertius, V, cap. III, 61. Vezi: G. Rodier, *La physique de Straton*, Paris, 1891.

569. După Straton a urmat Lycon (299—255 î.Hr.).

detestatorilor academicieni și stoici. Cel mai însemnat comentator este desigur **Alexandru** din Aphrodisias (cca. 200 î.Hr.), supranumit și «exegetul», ale cărui comentarii au fost studiate mai ales în epoca Renașterii, cînd au fost opuse comentariilor făcute de Averroes [570].

BIBLIOGRAFIE

Pînă la 1890 vezi bibliografie imensă despre Aristotel la: Zeller, *op. cit.* și Uberweg-Heinze, *op. cit.*; Vacherot, *Théorie des premiers principes suivant Aristote*, Paris, 1837; H. Meier, *Die Sylogistik des Aristoteles*, vol. I, Tübingen, 1896; Prantle, *Geschichte der Logik im Abendlande*, vol. I; Th. Gomperz, *Griechische Denker*, vol. III, 1909; Grote, *Aristotle*, 2 vol., London, 1872; R. Eucken, *Die Methode der aristotelischen Forschung*, 1872; H. von Arnim, *Die europeische Philosophie des Alterıums*, ed. II, 1913; E.v.Aster, *Geschichte der antiken Philosophie*, Berlin, 1920; A.v.Benn, *History of ancient philosophy*, London, 1912; J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, ed. IV-a, 1930, trad. în limba germană și franceză; J. Geyser, *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles*, 1922; G. Kafka, *Aristoteles*, 1922; H. A. Wolfson, *Crescas critique of Aristotle problems of Aristotle's physics in Jewish and Arabic Philosophy*, Cambridge, 1929; Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, 1 vol., 1921; W. D. Ross, *Aristotle*, 1923 (ed. franceză 1930); W. Brocker, *Aristoteles*, 1935; G. Lazzati, *L'Aristotele perdueto e gli scrittori cristiani*, Milano, 1938; A. Cresson, *La philosophie antique*, Paris; R. B. Appelton, *The elements of greek philosophy*, 3 vol, New York, 1923—1930; dam, 1951; O. Hemellin, *La théorie de l'intelect d'après Aristote et ses commenta-*
gorize et Liber de interpretatione, 1949; I.M. Bocenski, *Ancient formal logic*, Amster-
E. Bignone, *Studi sul pensiero antico*, Napoli, 1938; L. Minio-Paluello, *Aristotelis cate-*
teurs, Paris, 1950; Vezi bibliografie imensă apărută între anii 1934—1945 în: A. de Brie, *Bibliographia philosophica*, vol. I, 1950; *Manuel de bibliographie philosophique*, I; *Les philosophie classiques* (colecția «Logos»); C. A. Vieno, *La logica di Aristotele*, Torino, 1955; I. Jürcher, *Aristoteles' Werk und Geist*, 1952; M. J. Favre, *La morale d'Aristote*, 1956; P. Gohlke, *Die entstehung der Aristot. Principienlehre*, 1954; W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, ed. 2-a, 1955; G. H. Luquet, *Aristote et l'Université de Paris pendant le XIII-e siècle*, Paris; Paul Siweck, *La psychophysique humaine d'après Aristote*, 1956; *Die Schule des Aristoteles. Texte und Komentar*, Heft 1—10, de Fritz Wehrli. Basel-Stuttgart, 1944—1958; J. Lukasiewiczi, *Aristotle's syllogistic*, Oxford, 1958; Fritz, *Die epagoge bei Aristoteles*, München, 1964; D. Isac, *Aristotel*, București, 1959; W. K. Guthrie, *Die griechischen Philosophen von Thales bis Aristoteles*, 2 Aufl. 1963; D. J. Allan, *Philosophy of Aristotle*, H.U.L., 1967; J. Lukasiewiczi, *Aristotle's syllogistic from the standpoint of modern formal logic*, 1957; J. P. Anton, *Aristotle's theory of Contrariety*, 1957; S. McCall, *Aristotles modal Syllogismus*, 1963; J. Moreau, *Aristote et son école*, 1963; K. Ebinghaus, *Ein formales Model der Syllogistik des Aristoteles*, 1964; T. Adorno, *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, 1966; P. Abenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problèmatique aristotèlicienne*, Paris, P.U.F., 1962; H. Seidl, *Der Begriff des Intellekts (nus) bei Aristoteles im philos. Zusmmenhang seiner Hauptschriften*. Meisenheim a. Glan, 1971; *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik. Akten des 5 Symposium Aristotelicum*, Berlin, 1971; L. Routila, *Die aristotelische Idee der ersten Philosophie, Untersuchungen zur onto-theologischen Verfassung der Metaphysik des Aristotels*, Amsterdam, 1969; J. M. Le Blond, *Logique et mèthode chez Aristote*, etude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne. 2-e éd., Paris, 1970; P. Siwek, *L'autenticitè des traitè de l'ame d'Aristote*, Aquinqs, 1971; L. Elders, *Aristotle's theology. A commentary on Bocks on the Metaphysics*, Assen, 1972; S. Bernardinellor, *Examinatio codicum nell metafisica di Aristotele*. Padova, 1970; W. D. Ross, *Aristotel*, 1969 (trad. și în l. franceză de J. Samuel, Paris, London, New York, 1971); H. Bareau, *Aristote et l'analyse du savoir* (cu bibliografie), Paris, 1972; P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, 3 vol.; Vol. I — *Der Renaissance des Aristotelismus im 1 Jahr.* i.e.n., 1973; E.J. Schächter, *Die Demokratie bei Aristoteles, 1967.*

570. *Die Schule des Aristotes*, Texte und Kommentare, 1944—1959.

V

ŞCOLILE ETICO - RELIGIOASE

Perioada etico - religioasă

STOICISMUL, EPICUREISMUL,
SCEPTICISMUL, NEOPLATONISMUL.

Caracterizarea generală a perioadei etico-religioase.

Cu moartea lui Alexandru cel Mare începe pentru filozofia antică o nouă epocă, ale cărei caracteristici sînt următoarele:

Grecia îşi pierde independenţa şi splendida ei izolare, căci prin cuceririle lui Alexandru cultura greacă trece peste hotarele naţionale şi se întinde, împrăştiindu-se în tot «Imperium Romanum», devenind astfel bunul comun al tuturor popoarelor care trăiau în jurul Mediteranei [571]. Se începe astfel epoca «elenismului», în care se întîmplă fenomenul curios că, un popor neputincios din punct de vedere politic cucereşte totuşi prin cultura şi ştiinţa sa lumea. Datorită faptului că limba greacă ajunge să fie înţeleasă şi vorbită pretutindeni în Imperiul Roman, se pregăteşte acea unitate culturală antică, care a dat apoi posibilitatea creştinismului — prin limba greacă — să se răspîndească cu repeziciune printre aceste popoare. În asemenea condiţii, întreaga viaţă spirituală a acestei epoci are o trăsătură cosmopolită şi individualistă. În urma învălmăşelii dintre popoarele din spaţiul geografic mediteranian dispare caracterul naţional al creaţiilor spirituale, şi aşa se face că şi filozofia greacă îşi pierde caracteristicile ei. De asemenea, Atena îşi pierde preponderenţa ei filozofică, căci ea nu mai este centrul spiritual şi filozofic al vremii, ci alte oraşe, cum au fost Rodosul, Pergamonul şi mai ales Alexandria, care îi iau locul. Trebuie să subliniem mai ales importanţa acestui din urmă oraş. Întemeiată de Alexandru cu scopul de a sluji împăcării dintre popoarele greceşti şi cele barbare, Alexandria devine, în timp ce Atena decădea, o stăpînitoare spirituală a lumii pentru toţi aceia care erau elini, nu numai după origine, ci şi după spirit şi care căutau să salveze acest spirit. «Alexandria este oraşul elinilor

571. M. Croiset, *La civilisation de la Grèce antique*, Paris, 1932.

muribunzi, în care poporul grec, sortit morţii şi apunerii, apare încă o dată ca o mare putere spirituală, pentru a-şi afirma idealurile vieţii sale. Aşa se face că în Alexandria spiritul grec a creat ultima floare a unei culturi muribunde, a creat filozofia intuiţiei, a însufleţirii estetice a lumii, a interiorităţii mistice ; a creat neoplatonismul» [572]. Aici, în Alexandria, se întîlniseră toate concepţiile filozofice, politice şi religioase. Aici filozofau reprezentanţii Academiei, ai Lyceului, filozofii stoici şi epicurei. Aici mai dăinuia, în speculaţiile neopitagoreilor, înţelepciunea veche pitagoreică cu a ei simbolică a numerelor, cît şi ideea veşnicei reîntoarceri. Pînă şi heraclitismul, filozofia întunecatului gînditor din Efes, cu a lui idee a veşnicei curgeri, ca esenţa adevărată a tuturor lucrurilor, a renăscut în acest oraş cosmopolit. Chiar şi scepticismul cel mai radical, care nega existenţa oricărui principiu al certitudinii, ajungînd pînă la nebunia logică a acelui „ἐποχή" al judecăţii, şi-a găsit refugiu în Alexandria.

Prin toate aceste direcţii de idei, filozofia a pierdut în adîncime şi în originalitate, dar a cîştigat în lărgime şi în însemnătate practică. În Platon, spiritul grec ajunsese la cea mai înaltă culme : ştiinţa şi filozofia sînt la acesta într-o unitate indestructibilă. De asemenea, în filozofia aristotelică se face simţită opoziţia dintre teorie şi practică. Totuşi, lui Aristotel îi reuşeşte să facă o sinteză monumentală a ştiinţei de pînă la el. Încordat în aceste osîrdii, se pare că după aceştia spiritul antic grec şi-a istovit orice posibilitate de creaţie originală şi sinteză filozofică, căci după Socrate, Platon şi Aristotel, urmează epoca epigonilor.

Această totală paralizare a spiritului antic grec, care a fost aşa de creator pînă acum în filozofie, a mai produs şi un alt fenomen caracteristic acestei vremi. Pînă acum filozofii despre care am vorbit erau în acelaşi timp matematicieni, astronomi, fizicieni, retori şi oameni politici. Acum are fiecare ştiinţă reprezentanţii ei, deşi specialiştii aceştia mai aparţin unei şcoli filozofice. Este vorba despre o specializare care, deşi a avut rezultate bogate, mai ales pentru ştiinţele teoretice, ameninţa să se transforme într-un savantlîc sterp. De aici termenul «alexandrinism», ce semnifică tocmai sensul rău al acestui savantlîc. În Alexandria, oraşul cu bogatele grădini botanice şi zoologice şi cu observatoarele astronomice şi bibliotecile ei, în oraşele Pergamon, Rodos şi Siracus au înflorit toate ştiinţele: geometria cu Euclid, gramatica cu Aristarch din Alexandria, astronomia cu Hipparch şi Aristarch din Samos, geografia cu Eratlıostene şi Ptolemeus, matematica şi mecanica cu Arhimede, care a şi scris o lucrare, descoperită de curînd, despre *Teoria metodei principiilor*

572. Vezi : G. Mehlis, *Plotin*, Fromm. Klassiker der Philos., Stuttgart, 1924, p. 2.

mecanicii. Aceştia înţeleg să aplice în chip genial metoda inducţiei, experimentul şi ipoteza ştiinţifică [573].

Este caracteristic însă că filozofii din această epocă se lasă din ce în ce mai mult în interminabile discuţii şi certuri metafizice. Problemele de epistemologie şi de filozofia naturii nu mai interesează într-un grad aşa de înalt ca pînă acum, ci filozofii se ocupă mai ales de probleme practice, filozofia devenind *înţelepciunea vieţii*. Aceştia reiau de fapt şi dezvoltă idei ale micilor socratici, cu intenţia de a le aprofunda. Ei fac acest lucru pentru a putea să-şi creeze un temei propriu într-un timp în care totul era pus la îndoială. Unii dintre aceştia vor găsi că acest temei îl constituie plăcerile vieţii, alţii — împlinirea severă a datoriei, iar alţii în reţinerea de a afirma ceva precis cu privire la adevăr, aşadar în scepticism. Aşa se face că viziunile filozofice din acest timp pot fi împărţite în două grupe, după cum acestea reprezintă un punct de vedere religios sau unul moral : concepţiile eclectice — morale — stoicismul, epicureismul, scepticismul şi eclecticismul propriu-zis, cît şi sistemele eclectice religioase : neopitagoreismul, iudeo-alexandrinismul şi neoplatonismul. În aceste direcţii filozofice filozofia devine un mijloc de salvare a sufletului din strînsorile lumii şi, ca atare, ea devine un fel de mistică filozofică.

Precumpănirea intereselor religioase asupra celor filozofice îşi are explicaţia şi în indiferenţa religioasă a romanilor, care, în urma războaielor de cucerire, introduceau noi şi noi zei în Roma şi prin aceasta ameninţau certitudinea convingerilor religioase. Prestigiul vechii religii populare era zdruncinat. Concepţia aşa de înaltă despre esenţa şi existenţa divinităţii, aşa cum era înţeleasă de către un Socrate, Platon şi Aristotel, a mai fost păstrată oarecum la urmaşii acestora în Academie şi Lyceu, dar care cu timpul a fost secularizată complet. Din această pricină un gol fără de margini şi o cumplită criză spirituală au făcut ca viaţa omului să-şi piardă orice conţinut şi orice temei mai durabil. Cu o neliniştе crescîndă, filozofii acestui timp caută noi conţinuturi ale vieţii. Stoicii au găsit acest temei în realizarea eroică a virtuţii, pe care dacă omul stă, viforniţile şi micimile vieţii nu-l pot atinge ; epicureii vedeau, dimpotrivă, în senina cultivare a plăcerii un mijloc sigur, singurul mijloc de a da vieţii un conţinut ; scepticismul recurge la îndoială, pentru a realiza ceea ce acesta numea linişte sufletească ; eclecticismul caută să găsească un temei spiritual al vieţii într-un amestec superficial de teorii şi, în sfîrşit, neoplatonismul îşi găseşte refugiul din această lume, ce era în agonie, într-un extaz mistic, care-i dădea omului posibilitatea de a se ridica într-o lume a suprasenzorialului.

573. Vezi : Fr. Al. Lange, *Geschichte des Materialismus*, Bd. I, p. 87—96.

Stoicismul, epicureismul, scepticismul şi eclecticismul sînt direcţii filozofice etice, care caută fericirea omului prin eliberarea acestuia de grijile, nevoile şi micimile vieţii materiale. Ele caută să facă acest lucru numai prin raţiunea naturală, ceea ce a avut ca urmare ca să contribuie, prin naufragiul lor, la apariţia neoplatonismului. Acesta este o presimţire a păgînismului filozofic că eliberarea sufletului de sclavia şi greutatea lumii senzoriale nu se poate face fără ajutorul şi iluminarea lumii suprasenzoriale : fără ajutorul Divinităţii.

În întoarcerea filozofiei înspre practicitatea vieţii se află totodată şi o reacţiune spirituală a poporului grec împotriva intelectualismului unei aristocraţii filozofice şi din această pricină direcţiile filozofice, despre care vom vorbi mai departe, sînt mai populare, iar reprezentanţii acestora aparţin clasei mijlocii şi de jos.

Epoca acestor direcţii filozofice se împarte în două perioade :

A. *Perioada elenistică.* Perioada aceasta cuprinde istoria filozofiei în timpul Diadochilor, în care filozofia mai păstrează un caracter grecesc şi etic. Aici aparţin : stoicismul mai vechi, şcoala lui Epicur şi scepticismul vechi. Perioada aceasta se întinde de la 300 la 150 î.Hr.

B. *Filozofia în imperiul roman.* În această epocă reprezentanţii filozofiei nu mai sînt numai greci, ci aceştia aparţin atît poporului roman cît şi altor naţiuni. Caracterul etic al filozofiei se transformă din ce în ce mai mult în mistică religioasă, în neoplatonism, pînă cînd este aproape să devină teosofie. Aici aparţin : şcoala stoică mijlocie şi mai nouă, scepticismul nou, Lucreţiu, eclecticismul şi, în sfîrşit, neoplatonismul. Epoca aceasta începe cu cucerirea Greciei de către romani (mijlocul sec. II î.Hr.) şi durează pînă la sfîrşitul secolului VI d.Hr.

A. PERIOADA ELENISTICĂ

1. STOICISMUL

Caracteristic pentru stoicismul antecreştin este că patria filozofilor stoici nu mai este Grecia, ci Asia Mică, deşi aceştia trăiesc în Atena.

Şcoala stoică a fost întemeiată de **Zenon din Kitton,** care s-a născut în insula Cipru, în timpul olimpiadei a 109-a, aşadar în anul 336 sau 340 î.Hr. El a fost un timp comerciant, apoi în anul 314 î.Hr. a plecat la Atena, devenind elevul cinicului Crates [574], apoi al megaricului Stilpon, al lui Xenocrates [575] şi Polemon, care erau reprezentanţi ai şcolii platonice. Pe la anul 300 î.Hr., Zenon [576] a întemeiat într-o galerie,

574. Diogene Laertius, §§ 1, 12. 31—32.
575. *Ibidem,* VII, § 2.
576. După Zeller, *op. cit.,* la 300 î.Hr., iar după Pearson după 300, poate 308 î.Hr. Vezi : Zeller, *op. cit.,* III, I, 300 ; Pearson, *The Fragm. by Zeno and Kleantes,* 1891, p. 4. «Galeria pictată».

„στοὰ ποικίλη“ [577] ce era înfrumusețată cu tablouri de Polygnot, cel mai mare pictor al Greciei antice [578], și de aici numele de «stoici» ce a fost dat direcției filozofice inițiată de Zenon. Acest filozof reprezenta un punct de vedere foarte înalt în etică, și din această pricină el a fost în mare cinste la poporul grec, care i-a ridicat o statuie de onoare. Se spune că Zenon s-ar fi sinucis, pentru a dovedi că viața este un bun indiferent [579]. După Diogene Laertios, Zenon ar fi scris multe lucrări [580], din care nu ni s-au păstrat decît fragmente [581].

Urmașul lui Zenon la conducerea școlii stoice a fost **Cleantes din Assos** (cca. 331—233 î.Hr.) [582], fiind mai întîi «luptător cu pumnii», apoi elev al lui Zenon. Cleantes a fost renumit pentru hărnicia lui la studiu. Diogene Laertios ne relatează că Cleantes, din cauza sărăciei lui, era silit ca noaptea să scoată apă pentru grădini, pentru ca ziua să poată studia, din care pricină i s-a și dat porecla de «Phreantles» sau «cărătorul de apă». Se mai spune că Zenon l-a asemănat cu o tablă tare, pe care se întipăresc greu caracterele, dar care păstrează aceste caractere mult timp. Din această cauză se pare că l-a și recomandat să-i fie urmaș la conducerea școlii. Diogene Laertios ne indică catalogul scrierilor lui Cleantes [583], dintre care nu ni s-au păstrat, la fel, decît fragmente.

Cleantes a fost un spirit puțin independent. El accentuează și mai mult senzualismul și rigorismul etic zenonian [584]. Ceea ce l-a făcut vestit pe Cleantes a fost faptul că a scris un imn în onoarea lui Zeus, pe care-l găsim la Stobeus. Și Cleantes s-a sinucis, murind de inaniție.

Al treilea conducător al școlii stoice a fost **Chrisip din Soli** (Cilicia) (cca. 280—212 î.Hr.), un elev al lui Cleantes. Despre acesta se spune că ar fi scris 705 lucrări [585], dintre care 311 cu un conținut din domeniul logicii. Din pricina mulțimii problemelor pe care le atacă, Chrisip n-a scris totdeauna clar, din care cauză el este aspru criticat de Plutarh [586]. Meritul mare al lui Chrisip a fost că el a fundamentat concepția filozofică stoică — combătută de Arcesilaos — pe o tehnică dialectică solidă, de aceea se și spune că dacă n-ar fi fost Chrisip, n-ar fi existat o filozofie

577. Polygnot a mai pictat «Căderea Troii» și «Bătălia de la Maraton». Vezi: Loewy, *Polygnot, ein Buch von der griechischen Malerai*, Wien, 1929.
578. Diog. Laertius, *op. cit.*
579. A. Graeser; *Zenon von Kritton*, Berlin, 1974.
580. Vezi *op. cit.*, VII, 4.
581. Pearson, *Fragments of Zeno and Kleants*, 1891; Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* I.
582. Diogene Laertius, VII, 168—171.
583. *Ibidem*, cap. VI.
584. *Ibidem*, VII, 83.
585. *Ibidem*, VII, 7, 180.
586. În scrierea: «*De stoicorum repugnantiis*», în care Plutarh nu este original, ci el repetă învinuirile pe care le aduc stoicilor academicii Carneades și Clitomachus. Chrisip a mai fost combătut de către medicul Galenus, de Cicero (*De Republica* III, § 12) și de Adam Smith.

stoică [587]. Chrisip reprezintă ideea că sufletul este nemuritor pînă la incendiul universal (ἐκπύρωσις). Θεός («Zeus») este stăpînitorul, conducătorul etern al lumii, care conduce totul în virtutea unor legi precise.

După Chrisip au urmat cîţiva conducători mai neînsemnaţi ai şcolii stoice. Dintre aceştia amintim pe Diogene Babiloneanul, de fel din Seleucia, cunoscut fiindcă în anul 155 î.Hr. a plecat, împreună cu peripateticianul Critolaus şi academicianul Carneades, ca ambasadori la Roma, ca să apere drepturile atenienilor. În Roma el a ţinut prelegeri asupra filozofiei stoice [588]. Reprezentanţii aceştia ai şcolii «vechi» stoice au fost aşa cum îi caracterizează Quintilian: «Aceştia erau tari în dovezi, reprezentau idei bune, mai mult printr-o gîndire ascuţită decît printr-o expunere frumoasă» [589].

O viaţă nouă a renăscut în aşa-zisul stoicism «mijlociu», în parte printr-o îndepărtare de la dogmatismul de pînă acum al şcolii şi printr-o apropiere de platonism. **Panaetius din Rodos,** elevul lui Diogene Babilonianul şi profesorul lui Cicero, şi **Posidonius din Apameia,** în Siria, amîndoi scriitori foarte fecunzi, au meritul de a fi răspîndit filozofia stoică în Roma imperială [590].

Mai important pentru răspîndirea stoicismului a fost **L. Annaeus Seneca** (3—65 d.Hr.), educatorul şi ministrul lui Nero, care l-a şi condamnat la moarte, fiind silit să se sinucidă [591].

Seneca este cel mai strălucit stilist roman al tuturor timpurilor. El întrebuinţează antitezele şi dovedeşte o mare măiestrie în arta de a se exprima. Dar modul său de viaţă n-a prea fost în concordanţă cu concepţia filozofică stoică. El linguşea în scrierile sale pe împăratul care guverna şi nu-i osîndea sau critica decît pe cei morţi [592] şi n-a părăsit curtea lui Nero, care se dovedise a fi un tiran crunt şi sîngeros, poate şi mişcat de credinţa că va putea să-l influenţeze în bine pe acesta. Prin stilul său, Seneca a influenţat asupra generaţiilor de după el şi a contribuit la răspîndirea înţelepciunii stoice [593].

Un alt reprezentant al stoicismului roman a fost sclavul **Epictet din Hieropolis** (Frigia), care în anul 94 d.Hr. a fost exilat din Roma în Nicopole (Epir), unde a avut mulţi elevi [594].

Epictet a trăit în exil pînă în timpul lui Adrian. Acolo l-a auzit vorbind istoricul Arrian, care, plin de entuziasm pentru dascălul său, a publicat lecţiile lui Epictet cu titlul „Διατριβαι" (Dissertationes) în 8 cărţi.

587. Diogene Laertius, VII, 89.
588. *Institutione oratoria,* X, 1, 84.
589. Diogene Laertius, VI, § 81.
590. A. Schmekel, *Die Philos. d. mittl. Stoa,* 1892.
591. Zeller, III, I, ed. 3, p. 69.
592. *Ibidem,* p. 781.
593. Quintilian, *op. cit.,* X, 1, p. 126.
594. Banhöffer, *Epictet und die Stoa,* p. 890.

Patru dintre acestea au ajuns pînă la noi împreună cu micul tratat de morală, pe care l-a editat același Arrian [595].

Epictet este un spirit simplu, clar, concentrat asupra problemelor și ideilor morale. Forța convingerilor lui corespunde frazei lui scurte. Este drept că greaca în care scrie el nu este totdeauna pură, ci este puternic influențată de limba latină. Cît de înaltă este convingerea lui morală, se poate vedea din rîndurile următoare, ce redau o discuție dintre Epictet și un guvernator roman : «Guvernatorul : — Eu pot, dacă vreau, să te arunc în închisoare. Epictet : — Ca pe o piatră. Guvernatorul : — Eu te pot lăsa să fii biciuit, dacă vreau. Epictet : — Ca pe un măgar. Aceasta nu este o guvernare peste oameni. Guvernează-ne ca pe niște ființe raționale, arătîndu-ne ceea ce este folositor și noi te vom urma. Arată-ne ceea ce este nefolositor și noi ne vom întoarce de la aceasta. Fă-ne urmașii tăi, așa cum a făcut Socrate pe adepții săi. Acesta a fost conducător și guvernator de oameni, care i-a cîștigat pe aceștia și care la rîndul lor i-au subordonat năzuințele și renunțările lor, cît și instinctul și aversiunea lor. «Fă, aceasta, nu face aceasta, căci altfel te voi arunca în închisoare» — acest mod de a proceda nu mai este o guvernare pentru ființe raționale. Ci mai mult : «acționează așa cum a orînduit Zeus. Dacă nu, tu vei suferi o pedeapsă și stricăciuni». Guvernatorul : — Ce stricăciuni ? Epictet : — Nici una, decît că tu nu-ți faci datoria ta. Tu îți vei pierde credincioșia, respectul în fața lui Dumnezeu și a oamenilor, cît și moralitatea. Nu căuta totuși o stricăciune mai mare decît aceasta».

Epictet a influențat puternic pe unii dintre Părinții Bisericii. Adeptul entuziast al lui Epictet nu este altul decît împăratul **Marcus Aurelius**, ultimul stoic de la care ne-au rămas lucrări. Ale sale «Convorbiri cu sine», ni-l prezintă ca fiind asemenea cu Epictet : un caracter serios și integru, călăuzit de idealurile morale ale stoicismului [596]. J. St. Mill îl numește «cel mai desăvîrșit produs moral al spiritului antic». Este adevărat că nici un alt filozof antic n-a propovăduit iubirea față de oameni cum a făcut-o Marcus Aurelius ; faptul că este împărat aproape că-l apăsa. Din profilul lui moral se trădează o oboseală ce era proprie lumii de atunci. A scris într-o limbă greacă mai curată decît a lui Epictet, deși împăratul era roman. El este influențat de Epictet. Rîndurile următoare sînt o probă în acest sens :

«Existența omului este o clipă, iar ființa lui este trecătoare. Simțirea este întunecată, structura corpului tinde spre putreziciune, sufletul este

595. Tradus în limba română de C. Fedeleș, cu un studiu introductiv foarte temeinic despre Epictet. Vezi : Ad. Banhöffer, *Epiktet und das Neue Testament*, 1916 (retipărit 1964).

596. Deși el a dezlănțuit prigoane împotriva creștinilor. Vezi : G. Loisel, *Le Marc-Aurèlisme*, Paris.

o sfîrlează, să presimtă destinul greu, vorbăria oamenilor încîlcită; ceea ce aparţine corpului, un şuvoi, ceea ce aparţine sufletului, vis şi fum; viaţa, o luptă şi o călătorie într-o ţară străină, necrologul, uitare. Ce poate să ne conducă? Numai singură filozofia. Aceasta constă în aceea că omul păzeşte pe Dumnezeu, în interiorul său de o semeaţă stricare, superior plăcerii şi durerii, nefăcînd nimic fără de un scop, fără minciună şi falsitate, independent faţă de faptele şi purtările altora, a primi cu mulţumire totul ceea ce se întîmplă şi ne este hărăzit, fiindcă vine de acolo de unde venim noi înşine, mai ales să aşteptăm moartea cu un cuget binevoitor, fiindcă ea nu este altceva decît o despărţire a elementelor din care este compusă fiecare fiinţă» [597].

Stoicii se consideră a fi urmaşii cinicilor. De aceea ei preţuiesc nespus de mult pe Antistene şi pe Diogene din Sinope. Ei au fost influenţaţi şi de Heraclit. Filozofia şi scopul vieţii constau în exerciţiul virtuţii. Virtutea nu este posibilă fără cunoaştere. De aceea, Seneca şi zice: «Filozofia este năzuinţa după virtute, însă prin virtute însăşi». Stoicii împart filozofia în fizică, logică şi etică. Pentru stoici fizica însemna teologie, cosmologie, antropologie şi psihologie. Divinitatea şi natura erau pentru ei unul şi acelaşi lucru, iar esenţa omului numai o parte a naturii divine, cum va crede şi Spinoza mai tîrziu. Logicii îi aparţin retorica şi gramatica, cît şi dialectica, iar eticii şi politica. Unii dintre stoici au fost admirabili naturalişti, cît şi mari gramaticieni şi buni logicieni. Dar preocuparea lor principală a fost etica ca doctrina despre dorinţele şi acţiunile corecte, ce singure pot asigura fericirea omului. Din această pricină Ariston identifică întreaga flozofie cu etica. La fel şi Epictet, consideră etica a fi la începutul şi sfîrşitul filozofiei [598]. Stoicii ziceau că logica se aseamănă cu ţarcul unei grădini, fizica cu pomii acesteia, iar etica cu fructele pomilor. Este adevărat că unii dintre filozofii stoici, ca Herillos bunăoară, sînt de părere că totuşi ştiinţa este cel mai înalt bun, în timp ce alţii, ca Ariston din Chios, de pildă [599], dimpotrivă, disprețuiesc orice ştiinţă, afirmînd că dialectica n-aduce nici un folos, iar fizica este o carte cu şapte peceţi, din pricină că aceasta depăşeşte puterea de înţelegere a omului. Aceste păreri reprezintă însă nişte poziţii extreme, între care se află «centrul stoic», în care etica, logica şi fizica constituie o unitate. Căci voinţa fără cunoaştere este oarbă, iar fapta lipsită de o ştiinţă corectă este ceva animalic. Virtutea este pentru stoici „ἐπιστήμη" iar viciul „ἄγνοια". Înţelegerea, ştiinţa corectă şi cunoaşte-

597. *Meditaţiile* II, 17. Citat la P. Barth, *Die Stoa*, Frommans Klassiker der Philos., Stuttgart, 1922, p. 25.
598. Zeller III, 1, p. 15.
599. Diogene Laertius, VII, 160—164.

rea adevărului sînt, de aceea, condiții necesare ale unei acțiuni morale ; viziunea despre lume și viață, cunoașterea naturii sînt numai părți ale eticii, ale înțelepciunii.

Pentru înțelept, pentru filozoful în cel mai înalt înțeles al cuvîntului, care trebuie să fie totodată un educator al umanității, un «paedagogus generis humani», cum zice Seneca [600], nu este suficient să aibă numai «dogmata» corecte, ci el trebuie să cerceteze și adevărul (ἀλήθεια), pe care să-l apere împotriva obiecțiunilor și să-l răspîndească printre neștiutori. Din acest motiv filozoful trebuie să cunoască fizica, etica și să poată să mînuiască dialectica și să cunoască arta retoricii [601].

Stoicii disprețuiesc pe cei care posedă cunoștințe multe, dar în a căror personalitate nu se descoperă unitatea personalității lor. Gîndire clară, voință susținută de înțelepciune, faptă conformă cu rațiunea, acestea sînt, după stoici, caracteristicile înțeleptului veritabil. Rațional, conform cu natura, corect și desăvîrșit sînt la stoici cuvinte sinonime. Epictet numește conformitatea cu rațiunea «legea vieții». Cunoașterea de sine și cunoașterea naturii, cea dintîi cuprinsă în cea din urmă, sînt condițiile indispensabile pentru o viață în conformitate cu natura sau pentru realizarea unei fericiri adevărate [602].

a. **Logica sau epistemologia stoică.** După cum am arătat mai sus, filozofia era constituită pentru stoici din logică, fizică și etică [603]. De mare importanță în logica stoică este teoria despre *fantazie*, un concept care are la filozofii stoici un sens mult mai precis decît la Aristotel [604]. Elementul oricărei cunoașteri este pentru stoici senzația (αἴσθησις). Dar aceasta nu este încă o cunoaștere, din pricină că în aceasta subiectul și obiectul nu sînt distincte. Probabil că de aceea Zenon o consideră a fi mereu adevărată [605] ; ea nu poate greși, fiindcă ea n-are obiecte [606]. Cu totul altfel stau lucrurile cu fantazia, care la Aristotel însemna imaginea memorială, în timp ce pentru stoici ea înseamnă și reprezentarea senzorială [607]. Fantazia este, pentru Zenon , o întipărire a obiectului în suflet τύπωσις ἐν ψυχῇ. Pentru stoici fantazia nu cuprindea numai reprezentările în sens restrîns, ci și percepțiile, ba chiar și așa-zisele «reprezentări generale», pe care trebuie să se fundamenteze gîndirea. Din cercetările pe

600. H. Hadot, *Seneka und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, 1969 (cu bibliografie).
601. *Epiktets, Handbüchlein der Moral, nebs einer Auswahl seiner Unterredungen*, von Prof. Dr. A. Schmidt, 1921, p. 6.
602. *Ibidem*, p. 7.
603. Diogene Laertius, VII, 39.
604. *Ibidem*, VII, 1, 51.
605. Vezi : Fragments 8 Pearson, p. 61.
606. Banhöffer, *op. cit.*, p. 124.
607. Sextus Empiricus, *Adv. math.*, VII, § 127.

care le fac stoicii asupra fantaziei, ei ajung la următoarele deosebiri esențiale, ce pot fi expuse schematic astfel :

Fantazie { 1. Reprezentări fantastice ; 2. Imagini sau reprezentări în sens propriu { a) senzoriale / b) ideale }

Aparițiilor sau fenomenelor fantaziei le-ar corespunde ceea ce psihologii moderni înțeleg prin imagini sau reprezentări, reprezentărilor senzoriale le-ar corespunde conținuturile percepției, iar acelor λογική, γεννική φαντασία le corespund acele reprezentări generale, ce se deosebesc de conținuturile percepțiilor, prin faptul că le lipsește determinarea calitativă. Deși stoicii au meritul de a fi pus problema reprezentărilor generale, ei n-au soluționat această problemă. Dar este interesantă totuși distincția pe care aceștia o fac între reprezentări propriu-zise și reprezentările fantastice, prin aceea că ei iau ca criteriu de judecată obiectul ce este transcendent conștiinței. Reprezentările fantastice nu sînt produse de un obiect real, ci de unul imaginar, în timp ce cele propriu-zise sînt «cataleptice» așadar ele sînt produse de obiecte reale, ce se află în afara conștiinței și ca atare ele «prind» sau redau, într-un mod adecvat, aceste obiecte. Iar deosebirea dintre reprezentările senzoriale și cele ideale constă în aceea că cele dintîi sînt produse de lucrurile din lumea senzorială, iar cele din urmă de activitatea gîndirii. Dar dacă imaginea imprimată în suflet corespunde și obiectului, dacă există în genere un obiect corespunzător, este o problemă la care stoicii răspund foarte naiv. Criteriul după care se conduce Zenon este acela al «palpabilității» (καταληπτική), reprezentarea trebuie să fie «palpabilă», ceea ce înseamnă că nu reprezentarea, ci numai obiectul ei trebuie să fie palpabil [608].

Stoicii sînt în epistemologie, ca și în metafizică, după cum vom arăta mai departe, senzualiști și materialiști [609]. Ei zic ca și Faust (II, 5 Aufzug): «Ceea ce el cunoaște, se poate pipăi». Acesta este un criteriu foarte fragil, căci el nu face apel decît la simțul pipăitului, care n-are valabilitate decît cu privire la existența sau non-existența obiectelor și nu poate fi aplicat, cînd este vorba despre adeveritatea sau falsitatea raporturilor dintre obiecte sau despre legile diferitelor fenomene.

Este adevărat că Panaetius consideră că acest criteriu al adevărului este insuficient. Carneade, contemporanul său mai în vîrstă, a criticat și el teoria stoică a adevărului absolut pe temeiul palpabilității reprezentării, afirmînd că oricărei reprezentări i se opune una, tot atît de adevărată, așa că mai ales în ceea ce privește identitatea persoanelor se pot ivi greșeli. De aceea Panaetius afirmă că adevăratul criteriu al adevărului

608. Vezi : Banhöffer, *op. cit.*, I, p. 231.
609. Pearson, *op. cit.*, p. 71.

nu sînt simţurile, ci numai raţiunea. Aceeaşi idee o reprezintă şi Posidonius, care acceptă drept criteriu numai raţiunea [610].

Stoicismul roman nu mai este interesat în probleme epistemologice, ci la acesta iau o mare importanţă problemele practice, de aceea stoicii romani nu mai dezvoltă ideea criteriului adevărului. Seneca, de ex., nu aminteşte nicăieri despre «reprezentarea palpabilă», ci se pare că acesta pretinde că ceea ce este general, recunoscut de toţi oamenii, ceea ce nu e trecător, este adevăratul fundament al adevărului [611].

Epictet şi Marc Aureliu reiau ideea «reprezentării palpabile» [612], care nu trebuie înţeleasă ca fiind ceva pasiv, ci ea pune în mişcare adeziunea noastră (συγκατάθεσις), graţie căreia noi îi atribuim reprezentării realitate sau irealitate [613]. Cu aceasta recunoaşterea adevărului este dependentă de un act al voinţei. Posidonius şi Panaetius au dedus tocmai din activitatea ce se află în adeziune, că această adeziune nu este totdeauna o chestiune a impresiilor senzoriale, ci este necesară, pentru cîştigarea primelor elemente, o facultate mai înaltă : *raţiunea*. Aceeaşi concepţie o reprezintă şi Epictet şi Marc Aureliu. Epictet îndeamnă la o examinare temeinică a reprezentărilor, aşa cum pretindea şi Socrate de la elevii săi să nu ducă o viaţă lipsită de examenul raţiunii [614].

Stoicii au meritul de a fi făcut teoria reprezentărilor generale, numite „κοιναὶ ἔννοιαι", la Cicero «notiones communes» [615], de care s-au ocupat mai ales Chrisip şi Posidonius. Ele se numesc «noţiuni comune», fiindcă ele sînt comune tuturor oamenilor, înrădăcinate (ἔμφυτοι), sau naturale, în opoziţie cu reprezentările ce-şi au originea în gîndire. Stoicii reprezintă ideea că la naştere sufletul este gol, asemenea unei coli de hîrtie gata pentru scris [616]. Totuşi noţiunile comune, deşi nu sînt clare şi sigure, ele se află ca predispoziţii înaintea oricărei experienţe de aceea ele se numesc «προλήψεις» [617].

Unii dintre stoici atribuie acestor predispoziţii un cuprins foarte important, ca un fel de cunoaştere instinctivă a ceea ce este în general bine, a virtuţilor, cît şi a existenţei, eternităţii şi a bunătăţii Divinităţii [618]. Cicero şi Seneca fac din argumentul ex *consensu gentium* temeiul religiei [619].

Puterea de a gîndi corect o au toţi oamenii ca ceva natural. Dar cei mai mulţi dintre oameni cresc şi trăiesc într-un mediu care-i îmbibă cu

610. Vezi : Schmekel, p. 355.
611. Seneca, *De vita beata*, cap. 8 ; A. Banhöffer, *op. cit.* ; Seneca *Epist.* 120 şi 102.
612. Epictet III, 8 ; Marc Aureliu VII, 54.
613. Zenon, *Fragment* 19, Pearson, *op. cit.*, p. 70 ; *Fragm.* 33.
614. III, 12, 15 ; VII, 54.
615. *Disput. Tusc.* IV § 53.
616. Vezi : Cleantes, *fragm.* 4.
617. Seneca le numeşte «praesumtiones». Epist. 117, 6.
618. Vezi : *Tusc.* § 30 şi 36 ; III, § 2. *De Legibus*, I § 24 şi 44 ; *De finibus* V, § 43 şi 59 ; M. Lausber, *Untersuchung zu Senecas Fragmenten*, Berlin, 1970.
619. *Epist.* 117. 6.

intuiţii neraţionale. Pentru aceştia — zic stoicii — raţiunea corectă, ὀρθὸς λόγος, , este numai o putere latentă, ce nu poate fi trezită şi cultivată decît prin exerciţii filozofice. De aceea cine vrea să ajungă la înţelepciune, acela trebuie să se debaraseze mai întîi de ceea ce stoicii numesc «dogmate false» şi apoi să ajungă la o cunoaştere adevărată. Condiţia fundamentală pentru a putea face acest lucru este ca omul să aibă simţuri sănătoase, căci cunoaşterea raţională îşi are, pentru stoici, după cum am văzut, originea în cunoaşterea senzorială. Stoicii anticipează empirismul lockian, păstrînd schema aristotelică : percepţia senzorială — memorie — experienţă — raţiune [620].

Dar cum se face că deşi cei mai mulţi oameni au simţurile sănătoase şi totuşi sînt neînţelepţi ? Stoicii răspund că aceasta din pricină că ei nu numai că au o intuiţie falsă a lucrurilor, dar şi fiindcă ei privesc lucrurile mult prea superficial. Acest lucru trebuie să-l aibă în vedere cine caută după un criteriu fundamental al adevărului. Căci pentru stoici cea dintîi caracteristică a unei reprezentări adevărate este claritatea senzorială, prin care aceasta se impune sufletului. Important pentru hotărîrea liberă a omului raţional este ca el să recunoască reprezentarea adevărată şi să înlăture pe cea falsă [621]. Desigur că numai înţeleptul va reuşi să procedeze corect întotdeauna. Această ridicare de la simpla presupunere la convingerea nestrămutată Zenon caută să o lămurească printr-o analogie, asemănînd intuirea cu mîna, percepţia cu degetele răsfirate, consimţirea cu mîna jumătate închisă, conceptul cu pumnul strîns, convingerea fermă cu cuprinderea pumnului cu cealaltă mînă [622].

Două sînt momentele esenţiale în procesul cunoaşterii : examinarea impresiei senzoriale şi consimţirea. Fără acestea omul rămîne mereu numai la «doxa».

În ceea ce priveşte logica, stoicii n-au prea contribuit la progresul acestei discipline [623]. Totuşi, la aceştia se poate constata un progres clasificatoric cu privire la categoriile aristotelice. Ei reduc categoriile aristotelice la patru : a) *substanţă* ; b) *calitate* ; c) *modalitate* şi d) *relaţie*. Această împărţire a categoriilor are o uluitoare asemănare cu împărţirea kantiană. Desigur că la Kant tabela categoriilor este dedusă din funcţia predicamentelor în sens strîmt logic-gramatical şi de aceea şi înrudirea acestora cu conceptele aristotelice : *substanţa* corespunzînd *materiei* la Aristotel ; calitatea la ceea ce dă forma esenţială ; modalitatea accidentelor etc. Stoicii înţeleg conceptul de substanţă în sens logic şi nu ontologic.

620. Vezi Kafka, *op. cit.*, p. 82.

621. Dar stoicii nu ne indică tocmai ceea ce aici este mai interesant : după ce criteriu să luăm această hotărîre. Kafka, *op. cit.*, p. 80—82.

622. Cicero, Ac. IV, 47, 145.

623. Vezi : Hegel, *Istoria filozofiei*, II, 1964, p. 27—29.

Este interesantă teoria pe care o fac stoicii cu privire la judecăți. Ei împart judecățile din punctul de vedere al formelor sintactice, deosebind judecăți simple și compuse, iar cele compuse împărțindu-se în judecăți condiționale, copulative, disjunctive, cauzale și comparative.

La fel și raționamentele (silogismele) sînt împărțite ca și la Aristotel, așadar cele ce pot fi dovedite mijlocit și cele ce nu pot fi dovedite nemijlocit. Stoicii reprezintă ideea că concluzia nu este ceva dedus analitic, ca la Aristotel, ci că ea produce o cunoștință sintetică.

Stoicii s-au ocupat și cu filozofia limbii. Stoicii vechi credeau că cuvintele sînt materiale, fiindcă acestea influențează asupra sufletului și tot ceea ce influențează este corporal. Afirmația este însă necorporală, ea aflîndu-se între lucrurile corporale, despre care se spune ceva, și între idei, ce sînt necorporale. Afirmația se deosebește de idei numai prin modul de a exista și nu prin cuprins [624]. Identitatea dintre cuprins, lucru și cuvintele vorbite este în filozofia antică, de la Aristotel încoace, un izvor de mari erori [625]. Așa se explică de ce un Antistene și după el și Epictet zice : «Începutul cultivării este examinarea numelor» [626].

Stoicii fac distincția între limbajul uman și acela al animalelor : sunetele pe care le scot animalele sînt monotone și își au originea în instinct, graiul uman este articulat și el poartă idei. În interesanta dispută dacă limba este ceva de la natură sau este ceva construit arbitrar, stoicii se hotăresc de partea naturii. Zenon credea că dacă gîndirea ar avea locul ei în creier și limba ar trebui să vină tot din creier. Dar fiindcă aceasta nu vine de acolo, el trage concluzia că gîndirea nu poate veni din creier [627].

Stoicii au prețuit mult etimologia. Pentru aceștia etimologia era «o dezvoltare a cuvintelor prin care adevărul devine clar» [628]. Ei operează, pentru a dovedi că din sunetele cuvintelor pot fi deduse obiectele, cu termenul «analogie» și «anomalie», deși fac distincție între conținutul conceptului sau al obiectului și al cuvîntului. Stoicii credeau însă că cuvintele originare au fost înrudite cu lucrurile, dar în decursul timpului forma și sensul lor s-au schimbat [629].

Interesante sînt cercetările gramaticale, pe care le-au făcut stoicii. Aristotel a deosebit trei părți de vorbire : numele, verbele, conjuncțiile. In ultima clasă socotind tot ceea ce nu aparținea la subiect sau la obiectele pe care le indicau predicatele. Soicii au adăugat articolul (ἄρθρον), prin care ei înțelegeau pronumele și articolul. Așa că conjuncțiile și

624. Vezi : H. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, I, ed. II, Berlin 1890, p. 296.
625. *Ibidem*, p. 235.
626. *Ibidem*, p. 17.
627. *Fragm.* 100. Vezi și Cicero, *De nat. Deorum*, II, § 149.
628. Steinthal, *op. cit.*, I, p. 331.
629. Steinthal, *op. cit.*, I, p. 344.

prepoziţiile sînt singurele cuvinte de legătură. Chrisip a mai deosebit între nume : nume proprii şi nume apelative, iar Antipater din Tars a adăugat, o sută de ani mai tîrziu, ca a şasea parte de vorbire, adverbul. Stoicii au mai descoperit cazurile substantivelor, genul verbelor cît şi timpul şi modul acestora.

b. **Filozofia naturii sau fizica stoică**

1) *Cosmologia.* În criteriul pe care stoicii îl indică ca fiind caracteristica reprezentării adevărate — palpabilitatea obiectului — este exprimat materialismul naiv al stoicilor. În cosmologie stoicii pleacă de la convingerea, ca de la o axiomă, că tot ceea ce există este material, plin de materie. Pentru stoici spaţiul gol nu există [630]. Prin acest materialism stoicii caută să înlăture dualismul cosmologic aristotelic. Este adevărat că şi stoicii vorbesc despre două principii originare, unul activ şi altul pasiv — energie şi materie ; dar pentru stoici energia nu este ceva imaterial, ci dimpotrivă, ea este cea mai fină materie [631]. Energie şi materie, formă şi materie, corpul şi sufletul sînt pentru stoici unul şi acelaşi lucru ; întreaga lume constă dintr-o substanţă unitară, corporală şi deci materială.

Totul ceea ce există trebuie să activeze sau să sufere ; numai în aceasta îşi are o raţiune existenţa. Această afirmaţie Zenon a preluat-o de la Platon [632], numai cît stoicul a simplificat-o afirmînd că totul este material. El se întoarce la teoria populară a celor patru elemente ale lui Empedocle. Problema unui al cincilea element, vestitul quinta essentia, eterul, pe care Platon l-a preluat de la pitagorei [633], iar Aristotel îl credea întins în întreaga lume, Zenon o soluţionează simplu prin negarea acestuia, din pricină că acesta nu poate fi perceput cu simţurile. Pentru stoici cele patru elemente nu erau ceva în sensul atomisticii şi nici în sensul modern al cuvîntului, ele nu sînt ἀρχαί, aşadar unităţi fundamentale, ci «στοιχέτα», elemente fundamentale schimbătoare [634].

Zenon reprezintă ideea că trei elemente sînt pasive, în timp ce al patrulea, focul, este activ. Deci, materia este constituită din două principii : unul pasiv ce suferă acţiuni, materia moartă, obişnuită, vizibilă şi unul activ : materia fină, vie, invizibilă, creatoare, asemenea focului dotat cu raţiune, ca la Heraclit, de la care se inspiră stoicii. Este focul creator (πῦρ τεχνικόν) elementul originar, în care-şi au originea cele-

630. Vezi : Diogene Laertius, VII, 140.

631. Vezi : *Pearson*, p. 85. Platon vorbea despre două feluri de esenţe : corporale şi necorporale (ideile). Zenon afirmă că totul este materie.

632. *Pearson*, p. 85.

633. Vezi : Gomperz, *Griechische Denker*, II, ed. 2, p. 608.

634. Aristotel, *Metaphysik*, IV, 1 şi Arnim. II, Fragm. 299. Lumea nouă este identică cu cea care a apus şi aceiaşi oameni cu acelaşi destin, o idee ce va renaşte în acea «ewige Wiederkunft» a lui Nietzsche.

lalte trei şi deci, indirect, toate lucrurile, şi în care se vor întoarce iarăşi toate lucrurile. Stoicii reprezintă şi ei concepţia că universul va fi distrus de un foc „ἐκπύρωσις" după care se va repeta totul. Se va întoarce şi Socrate, Platon şi Anytos şi Meletos, care-l vor acuza iarăşi pe Socrate, într-un cuvînt totul se va întoarce aşa cum a fost. Ca şi Cleante, Zenon reprezenta ideea eternei reîntoarceri. El a reînnoit concepţia heracliteană, după care lumea se află într-o eternă schimbare, căci ea face un drum în sus şi altul în jos, întrucît întoarcerea la focul pur şi etern este drumul mai nobil, drumul în sus, iar evoluţia lucrurilor din aceasta este drumul ce merge în jos [635].

Zenon era de părere că din foc s-a născut aerul, din aer apa şi din apă pămîntul. Acesta este drumul devenirii lumii. Stoicii sînt cei mai consecvenţi monişti materialişti ai lumii antice [636]. Totul îşi are obîrşia într-un foc originar, pe care stoicii îl numesc „λόγος". La început în întreaga lume era foc şi — după cum vom vedea mai departe — acest foc originar este identic cu sufletul lumii, cu divinitatea, cu principiul conducător. Din acest foc se produc toate celelalte elemente materiale şi lucrurile. Doar o parte din focul originar divin rămîne identic cu sine ca o putere imanentă a lumii, este Logosul. Simbolul tehnic pentru unitatea lumii este Logosul care interpătrunde totul [637]. Dealtfel, stoicii vorbesc cînd despre spirit (ὁ νοῦς), cînd despre natură ca origine a lumii, dar mai ales despre Logos. Logosul reprezintă guvernarea universală a lumii [638]. Ca «νόμος ὀρθός, λόγος φυσικός» el este prezent ca natură şi ca viaţă oamenilor pe care îi determină.

În faţa ochilor stoicilor nu figurează cosmosul cît mai ales o cosmogonie. Lumea este pentru ei frumoasă. Peste tot în lume Logosul creează ordine şi armonie : nimic nu este mai frumos decît lumea [639]. Lumea şi logosul sînt una [640]. Prin el, în el şi spre el sînt toate lucrurile. Toată natura este produsă din divinitate şi totul este interpătruns de aceasta, aşa că putem spune că, din acest punct de vedere, filozofii stoici sînt cei mai consecvenţi panteişti ai antichităţii [641].

Cine cunoaşte speculaţiile fizicii şi ale ştiinţelor naturii nu poate trece cu vederea asemănarea acestor speculaţii cu acelea ale stoicilor. Pentru stoici, întregul proces al lumii se întîmplă după o necesitate absolută şi inerentă de la cea dintîi producere a lucrurilor şi pînă la apunerea acestora în focul originar. În lume stăpîneşte «Heimarmene», des-

635. O idee care prefigurează concepţia despre «evoluţie» şi «disoluţie» la H. Spencer. Vezi : A. Riehl, *Der philos. Kritizismus*, II, 2, 1887, p. 317.
636. *Epiktetes Handbüchlein der Moral*, p. 9.
637. Marc Aureliu, δῖήν οὐσιαν των ὅλων διοικῶν λόγος VI, 1.
638. *Ibidem*, VII, 75.
639. Cicero, *De finibus bon. et malor.* IV, 5, 12.
640. Cicero, *De natur. Deorum* I, 14, 36.
641. Cicero, *op. cit.*, II, 7, 18.

tinul, ursita, legea universală, înlănţuirea cea mai severă a cauzei cu efectul. Este legea cauzalităţii care guvernează în chip absolut, este Divinitatea sau providenţa [642].

2) *Teologia şi teleologia stoică.* Este o curiozitate pentru noi, moderniі, ca să tratăm despre «teologia» stoică la capitolul fizică. Dar curiozitatea dispare de îndată ce ştim că pentru stoici Divinitatea este ceva material, de aceea fizica şi teologia nu sînt decît două moduri de a privi acelaşi obiect. Natural, acesta n-ar fi Divinitate, dacă el n-ar avea cea mai înaltă aptitudine a omului : raţiunea. Dar pentru stoici şi *raţiunea este ceva material.* Prin aceasta divinitatea — raţiunea — domneşte peste tot ceea ce se întîmplă atît în lumea plină de viaţă cît şi în aceea lipsită de viaţă, ea este identică la stoici cu ceea ce poporul simplu numeşte «destin», acea putere uriaşă căreia şi zeii i se supun. «Întemeietorul şi diriguitorul universului a scris verdictul destinului, pe care şi el îl urmează. Ascultă de acesta mereu, căci numai odată l-a poruncit» [643].

Stoicii descriu modul în care se raportează la lume această divinitate materială, într-un chip foarte naiv. Într-o analogie Zenon zice că «divinitatea interpătrunde lumea la fel ca mierea fagurii». Stoicii resping, în opoziţie cu epicureii — politeismul religiei populare antice şi gîndesc lumea ca avîndu-şi originea în focul creator, care este sămînţa din care se produc toate lucrurile. Stoicii vorbesc despre o raţiune, care, ca «logos spermatikos», poartă lumea în sine [644]. La începutul procesului lumii acest «logos spermatikos» s-a separat într-o infinitate de părticele, de forme ce se produc, cresc şi dispar. Acestea sînt un fel de seminţe raţionale, «raţiuni seminale» („λόγοι σπερματικοί") de natură materială, care sălăşluiesc în πνεῦμα. Ele sînt germenii tuturor lucrurilor, ce se produc în decursul evoluţiei lumii, puteri formative ce fac ca lucrurile să se dezvoltate în conformitate cu raţiunea universală. Această raţiune este o singură putere mare şi totuşi, fără să devină un haos, se împarte într-o infinitate de forţe. În realitate nu există decît o raţiune, un adevăr, o singură logică. De aceea nu poate exista decît o lume şi, ceea ce este unul şi acelaşi lucru, o singură divinitate [645]. Zenon şi Cleantes accentuează această idee. Este reprezentată la stoici şi concepţia că zeii sînt eroi, oameni excepţionali.

De asemenea, mai trebuie să subliniem faptul că stoicii mijlocii şi mai noi au corectat concepţia despre Divinitate. Panaetius a părăsit

642. *Epiktetes Handbüchlein der Moral*, p. 9.

643. Seneca, *De providentia*, K. 5. Vezi : I. Nipon, *Les materialistes grecques*, Paris, 1969.

644. Diogene Laertius, VII, 134, 149.

645. Cu privire la «Logos spermaticos» şi «logoi spermatikoi», vezi : Max Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philos.* p. 113 ; Plutarch, *De stoic. repugn.*, K. 9. La fel Aall, *op. cit.*, p. 127.

ideea materialității acesteia, aceasta din pricina că el era influențat de Platon. La fel și Seneca. Nici la acesta nu găsim afirmații precise că Divinitatea ar fi ceva material [646]. Nici despre concepția lui Epictet cu privire la esența divinității nu avem dovezi clare. Este adevărat că el zice: «Zeus este la sine însuși și se întemeiază numai pe sine și meditează asupra guvernării lumii, cum este ea și are intențiile ce i se cuvin». Dar din această afirmație reiese numai că Divinitatea nu este imanentă lumii și nicidecum că ea ar fi materială. Marc Aureliu identifică Divinitatea cu «izvorul originar rațional», care e nematerial, căci filozoful o mai numește și «rațiunea universului» [647].

Dar nici în ceea ce privește unicitatea divinității stoicii nu sînt toți de acord. Așa de ex. Panaetius — influențat de către Platon — nu cunoaște decît un singur «Principiu» atotputernic și etern și alături de acesta numai planetele, zeii văzuți și deveniți, despre care vorbește Platon în dialogul «Timaeus». Ceilalți zei sînt, pentru Panaetius, numai simple «imagini create de fantezia poeților sau ale calculelor politicienilor» [648].

Posidonius și Seneca au același punct de vedere ca și Panaetius. Seneca consideră credința poporului în zei ca fiind o alegorie. De aceea el distinge doi Jupiteri, unul al credinței populare, care este cinstit pe Capitoliu, și altul care este identic cu Rațiunea lumii. Dealtfel, pentru Seneca, în afară de cel mai mare zeu, el mai crede că și planetele sînt zei [649].

Epictet și Marc Aureliu caută să interpreteze filozofic credința religioasă a poporului. Cel dintîi crede în Zeus, pe care el îl numește Creatorul și Guvernatorul înțelept și atotputernic al lumii [650], ca și în zeii credinței religioase a poporului. Pentru Epictet totul este plin de zei și demoni [651]. Dar el nu admite existența decît a zeilor și a demonilor buni.

Atît Seneca cît și Marc Aureliu au transformat credința religioasă a poporului într-o concepție filozofică superioară. Pentru aceștia spiritele bune nu-și duc existența în afara omului, ci în interiorul acestuia. Ei identifică rațiunea omului, care este o parte din rațiunea divină, cu un demon bun, după credința poporului grec, care îl însoțește și-l apără pe om din clipa nașterii pînă la mormînt [651a]. Seneca zice: «În noi se află un spirit, care nu poate să fie neluat în seamă, observatorul fapte-

646. Vezi: Seneca, *De brevitae vitae*, K. 19; *Nat. Quaest.* I., prol.
647. Epiktet III, 13, 7.
648. IX, 28.
649. Vezi: Schmekel, *op. cit.*, p. 190.
650. *De benef.* IV, 23. 89. *Epictetis Dissertationes*, ed. Schenkl, 1894, III.
651. *Ibidem*, III, 13, 15.
651 a. Vezi: M. Heinze, *Der Eudämonismus in der griechischen Philosophie*, I. 1833, p. 15.

lor noastre bune şi rele, păzitorul nostru. Aşa cum îl tratăm noi pe acesta, aşa ne tratează şi el pe noi» [652]. Acesta este eul nostru mai bun, eul ideal [653]. Acelaşi lucru îl spun şi Epictet şi Marc Aureliu. Epictet zice: «Zeus i-a dat fiecăruia demonul său ca tutore şi i l-a predat acestuia pentru supraveghere; acesta este un păzitor neadormit şi nemitarnic» [654]. Marc Aureliu nu e niciodată obosit cînd repetă mereu şi mereu că Zeus i-a dat fiecăruia demonul său, ca să-i fie conducător [655], care de aceea este asemănător cu raţiunea [656]. Pentru Marc Aureliu Dumnezeu şi demonul sînt cele două puteri morale în om şi de aceea îndemnurile demonului duc spre fericire [657].

Zenon, împreună cu stoicii mai vechi, identifică divinitatea cu focul creator, acesta cu Zeus, Raţiunea lumii, cu sufletul lumii, cu natura, cu destinul şi totuşi cu aceste epitete ei n-au istovit calităţile pe care trebuie să le aibă Dumnezeu. Ei mai adaugă încă una foarte importantă: divinitatea sau focul originar, natura sau raţiunea seminală sau destinul este totodată o *Providenţă conştientă de un scop* [658]. Aşa ajung stoicii de la concepţia lor despre divinitate la o concepţie teleologică.

Este adevărat că Cleantes a contrazis ideea unei Providenţe atotputernice, căci, după acesta, totul se întîmplă în virtutea «fatum-ului». Dar Zenon, Chrisip cît şi reprezentanţii stoicismului mijlociu afirmă existenţa unei Providenţe bune, atotputernice în lume.

Pentru stoicii romani această idee a unei Providenţe milostive devine aproape o dogmă. Că lumea ar fi produsă de întîmplare este socotită de Seneca a fi o eroare crasă [659]. Mecanismul naturii nu slujeşte nemijlocit omului. Uragane, furtuni, cutremure, toate se întîmplă după legile naturii, pe care cel mai mare zeu le-a pus în lume [660]. Din pricină că ele sînt ceva rău pentru oameni, să nu fie socotite a fi trimise de zei. Cu toate acestea, prin calamităţi se realizează în lume intenţiile divine (divina exercentur) [661], ce sînt ascunse pentru cunoaşterea noastră mărginită.

La fel şi zeii lui Epictet nu sînt altceva, ca şi cei ai lui Seneca, decît conducătorii destinului uman. Divinitatea ordonează statul uriaş, care este universul, şi el face aceasta ca un stăpîn al casei sale, ca un artist operei sale [662]. El hotărăşte menirea fiecărei plante, a oricărui animal

652. *Epist.* 41, 2.
653. Kant va numi acest eu «caracterul inteligibil» al omului.
654. Epictet I, 14, 12.
655. Marc Aureliu, *Selbstgeschpräche*, V, 27.
656. *Ibidem*, III, 3; III, 6; III, 7.
657. *Ibidem*, VII, 17.
658. Pentru stoici providenţa este «un destin milostiv». Necesitatea este exprimată de către stoici prin termenul «ἀνάγκη».
659. *Nat. Quaest.* I, prol.
660. *De ira* II, 27 şi 28; *Nat. Quaest.* VI, 3.
661. *De ira*, ibidem.
662. Epictet, *op. cit.*, III, 22, 4. I. 6, 7.

și a oricărui om [663]. El trimite și pe filozofi, ca pe niște ambasadori ai săi, ca să deprindă pe oameni și să-i lămurească asupra a ceea ce este bine și rău, fiindcă oamenii rătăcesc și caută altundeva esența binelui, unde acesta nu se află, iar unde se află n-au nici o idee [664].

Marc Aureliu mărturisește că el n-ar putea trăi într-o lume fără de zei și fără de providență [665]. Împăratul filozof își exprimă hotărît convingerea că zeii există, deși, ca și sufletul omenesc, sînt invizibili[666].

Teleologia stoică duce la o anumită evoluție, la o mișcare ce duce către un scop ultim. «Ceea ce este mai rău există din pricină a ceea ce e mai bun, ceea ce e mai bun există pentru altceva. Mai bune decît ființele lipsite de viață sînt ființele vii, mai bune decît acestea sînt ființele rationale», zice Marc Aureliu [667]. Așa se face că pentru stoici omul este scopul ultim al creației; omul rațional, al cărui scop al vieții nu este altceva decît contemplarea creației și din această contemplare să tragă concluzia că trebuie să ducă o viață conformă cu natura [668]. Epictet și Seneca s-au eliberat de concepția strîmtă despre teleologia lumii, pe care o reprezentau stoicii vechi și după care totul ar fi astfel aranjat în lume ca să slujească omului. Aceștia se apropie în explicarea teleologiei lumii de Leibniz [669], dar sînt încă departe de a înțelege evoluția lumii așa cum au explicat-o un Lamarck sau un Darwin.

Curioasă este credința stoicilor în semne și prevestiri. Filozofii dinaintea stoicilor nu au dat nici o importanță manticei sau artei de a interpreta semne și prevestiri. Zenon, dimpotrivă, a scris o carte întreagă asupra acestor probleme [670]. Din analogia lumii văzute, care ar fi corpul Divinității, iar Divinitatea sufletul lumii, stoicii trag concluzia, valabilă pentru organismul viu, că fenomenele lumii se influențează reciproc, așa că mișcările planetelor influențează asupra fenomenelor terestre și prin aceasta asupra suferințelor și vieții oamenilor. Chrysip a făcut mari eforturi ca să fundamenteze credința în mantică. Panaetius însă a combătut mantica, probabil determinat fiind de ironia și batjocurile și atacurile unui Carneades, Epicur și ale epicureilor. Seneca însă era prea roman, pentru ca să se poată elibera de asemenea superstiții. Acesta este de părere că zeii comunică oamenilor viitorul prin fulgere[671]. La fel și Epictet crede în tot felul de profeții [672].

663. *Ibidem*, III, 22, 5.
664. *Ibidem*, III, 22, 2.
665. Marc Aureliu, *Selbstgeschpräche* II, 11.
666. *Ibidem*, XII, 28.
667. *Ibidem*, V, 16; VII, 55 și XI, 10.
668. Epictet, I, 6, 21. Vezi și Cicero, *De nat. Deorum* II, § 37.
669. Leibniz, *Theodicee* I.B. § 118.
670. Pearson, *op. cit.*, p. 29.
671. *Nat. Quaest.*, II, 32.
672. Epictet III, 1, 16.

c. **Teodicee.** Credinţa într-o Providenţă, ca o diriguitoare a lumii, i-a dus pe stoici la o anumită teodicee. Este adevărat că pentru stoicii vechi teodiceea era nespus de dificilă, din pricină că pentru ei Divinitatea era identică cu focul universal, deci materială. Stoicismul mijlociu ca şi cel mai nou, concepea Divinitatea ca fiind ceva imaterial, dar — exceptînd pe Epictet — totuşi ca imanentă lumii. Din această pricină, plecînd de la ideea unei Providenţe bune, milostive, stoicii nu puteau să facă decît o teorie etică sau pedagogică, pentru a justifica răul în lume.

O Providenţă sau divinitate bună nu poate să fixeze vieţii omului decît un scop moral: desăvîrşirea morală a omului. Căci pentru stoici virtutea este, după cum vom arăta, cel mai înalt bun al vieţii. De aceea şi ceea ce ne apare ca fiind lipsit de sens sau fără de nici un scop are o însemnătate pentru educaţia morală a omului. Aşa de ex. pentru Chrysip animalele sălbatice constituie un prilej pentru ca omul să-şi exercite curajul, alte răuri slujesc la pedepsirea omului, aşa că răul fizic este unealta zeilor. Foametea şi ciuma sînt trimise de zei, «pentru ca din pedeapsa pe care o suferă unii să ia exemplu şi alţii» [673].

Chiar şi perioadele cosmice, eterna revenire a tuturor lucrurilor, slujesc aceluiaşi scop moral. Chrysip zice: «Providenţa ori întreţine viaţa pe pămînt sau o purifică prin potopuri şi incendii. Şi poate nu numai pămîntul, ci întreaga lume, care are nevoie de mijloc de purificare atunci cînd răutatea din ea este prea mare» [674]. La Zenon eterna revenire a ceea ce a fost, fără ca aceasta să aibă vreun sens moral, n-are nici o justificare, cum este cazul la Chrysip. Dimpotrivă, Seneca reprezintă ideea că incendiul universal are loc «atunci cînd divinitatea a hotărît să înceapă o lume mai bună şi s-o sfîrşească pe cea mai veche» [675]. Este vorba despre o lume mai bună din punct de vedere moral [676].

Dar o asemenea concepţie despre rău duce la întrebarea: de ce loveşte răul aşa de adesea pe cei nevinovaţi? De ce nu cruţă marile plăgi ale omenirii nici pe cei buni şi nici pe cei răi? Este întrebarea care l-a chinuit şi pe Iov.

Pentru a răspunde acestor întrebări, stoicii preiau de la Aristotel un argument mecanic-fizic, pe care acesta l-a dezvoltat de la Platon. Aristotel distingea necesitatea „ἀνάγκη", legitatea mecanică,după care acţionează materia, şi legitatea teologică a formei, în care acţionează divinitatea şi nu în prima. Prima legitate limitează puterea lui Zeus.

673. *Fragm.* 1175.
674. *Fragm.* 1174.
675. Vezi: W. Capelle, *Zur antiken Theodizee,* în: *Archiv für Geschichte der Philosophie,* în vol. 20, p. 173—195.
676. Vezi Iov 34—41; M. Friedländer, *Griechische Philosophie im Alten Testament,* III, Ueb. p. 90—130.

El zice : «Zeus nu plouă pentru ca să crească cerealele, ci după legitatea mecanică ; căci ceea ce a răsărit trebuie să se răcească şi ceea ce s-a răcit trebuie să devină apă şi să coboare. Că prin aceasta cresc cereale este ceva ceea ce se adaugă (o acţiune secundară, un succes secundar (συμβαινει)». La fel şi Cleantes şi Chrysip pun anumite piedici în calea providenţei. Cel dintîi zice : «Multe sînt alături de providenţa divină şi de la necesitatea oarbă amestecate» [677].

Totuşi stoicii ţin la concepţia lor despre cauzalitatea materiei. Seneca scrie : «nici prin furia zeilor, cerul şi pămîntul nu vor fi zdruncinate. Acestea au cauza lor proprie» [678]. Acesta este conştient că prin aceasta diminuează puterea lui Zeus, căci adaugă : «Divinitatea poate schimba materia» [679]. Dealtfel şi Marc Aureliu este de părere că Divinitatea nu poate stăpîni necesitatea [680]. «Totul vine de acolo de la acea raţiune universală, sau vine după o cauză necesară», zice acesta.

Din aceste pricini stoicii au căutat să justifice în alt mod existenţa răului şi a suferinţei în lume. Chrysip este de părere că «nenorocirea îl loveşte pe omul bun, nu ca pe cel rău, drept pedeapsă, ci după o altă ordine, ca în state», iar Seneca crede că omul ştie că tocmai ceea ce se pare că-l loveşte, este ceva care slujeşte menţinerii întregului şi la ceea ce duce procesul lumii şi datorită acestuia la desăvîrşire. La fel şi Marc Aureliu înlătură orice condamnare a lumii cu cuvintele : «Partea n-are voie să fie mulţumită cu ceea ce se întîmplă din cauza întregului» [681].

Alţi stoici, pentru a ieşi din impasul în care îi aruncase concepţia că lumea este bună, ca un fel de «casă a zeilor», au înlăturat pur şi simplu teodiceea răului fizic şi au afirmat că nu există decît un rău, viciul, aşa cum nu există decît un bine, virtutea ; tot ceea ce vine din afară, tot ceea ce nu stă în puterea noastră, este indiferent, aşa că fiecare este liber, ca, prin moartea de bunăvoie, să fugă de răul fizic. Seneca, bunăoară, a scris o carte întreagă [682], pentru a face dovada că pentru înţelept răul şi nenorocirile îi slujesc acestuia, ca să-l întărească în virtute şi că, aşadar, nu sînt un rău.

Deci cu toate teoriile stoicilor, aceştia n-au reuşit să răspundă la întrebările : de ce permite Divinitatea răul moral, viciul ? De ce îngăduie ea această nedesăvîrşire a lumii ? Toate argumentele prezentate de stoici n-au reuşit să răspundă satisfăcător la aceste întrebări. La

677. Vezi : Arnim. *op. cit.*, II Fragm. 1178.
678. *Nat. Quaest.* VI, K. 3.
679. *De prov.* K. 5, 9.
680. *Op. cit.*, VI, 36.
681. IX, 39.
682. *De providentia.* O concepţie ce a influenţat concepţia creştină despre Providenţă.

acestea nu este posibil decît un singur răspuns şi anume că numai voinţa liberă a omului este cauza independentă a răului, aşa că Divinitatea nu poate fi făcută responsabilă de răul din lume.

Dar pentru stoici voinţa omului nu este liberă în sensul unui liber arbitru. Voinţa poate deveni liberă faţă de afecte şi aceasta prin cunoaştere. Aceasta este cauza acţiunilor bune ale omului. Ca şi Platon, stoicii vechi şi mijlocii reprezintă ideea că neînţeleptul nu este stăpînul raţiunii sale şi că de aceea acesta este nebun [683]. Aşa că totuşi cauza faptei rele se datoreşte înlănţuirii lucrurilor naturale, aşadar Divinităţii şi destinului, care sînt identice.

Chrysip mai reprezintă, pentru justificarea răului în lume, o teorie logică, afirmînd că răul este latura umbroasă a lumii şi ca atare necesară existenţei binelui. El zice «fără viciu nu există bine» [684]. La fel şi Epictet afirmă că: «El (Zeus) a ordonat vară şi iarnă, rodire şi nerodire, virtute şi viciu şi toate aceste opoziţii spre armonia întregului» [685]. Iar Marc Aureliu zice: «Dacă te scandalizezi de nerușinarea unui om, întreabă-te îndată: este oare posibil ca să nu existe în lume nerușinaţi? Nu e posibil. Atunci nu pretinde imposibilul» [686].

d. **Psihologia stoică.** În psihologie stoicii sînt puternic influenţaţi de Aristotel. Acesta distingea trei părţi ale sufletului omenesc: sufletul vegetativ, senzorial şi raţional. Aceeaşi împărţire o găsim şi la stoici: corp, suflet şi raţiune. «Corpului îi aparţin senzaţiile, sufletului instinctele, iar raţiunii principiile» [687]. Sufletul întrepătrunde întreg corpul ca un principiu activ viabil.

Stoicii au meritul de a fi studiat destul de amănunţit sentimentele şi voinţa. Ei întrebuinţează pentru sentiment termenul „πάθος", înţelegînd prin acest cuvînt mai mult ceea ce astăzi numim afect sau pasiune. Definiţia stoică a afectului este «un instinct nemăsurat» [688]. Instinctul este genul, iar excesul diferenţa specifică.

Esenţial pentru suflet este mişcarea. De aceea Epictet şi Marc Aureliu vorbesc despre o linişte lipsită de vînt a sufletului [689], iar Seneca despre continua linişte (tranquillitas) a acestuia [690]. Fiecare mişcare are însă în lumea organică o anumită măsură; în fiecare om trebuie ca, prin imitaţie a macrocosmosului, să ia naştere un microcosmos, aşadar ceva ordonat şi frumos, a cărui deranjare are ca urmare boala. Prin urmare

683. Vezi: Zenon la Arnim. I, Fragm. 227.
684. *Arnim.* II, *Fragm.* 1181. Vezi: E. Bréhier, *Chrysippe et l'anciene stoïcisme*, Paris.
685. *Diss. I*, 12, 16.
686. IX, 48.
687. Panatius împarte sufletul în: fisis, psyhy, igomenikon. Vezi: Schmekel, *op. cit.*, p. 198; Seneca, Ep. 92, 1; Zenon, *Fragm.* 94.
688. Vezi lucrarea lui M. Heinze, *Stoicorum de affectibus doctrina, 1860*, p. 3.
689. 34, II, 18, 30; Marc Aureliu VIII, 28.
690. Seneca, *De tranquillitate animi*, cap. 2, 3.

afectul, ca un instinct nemăsurat, este o deranjare şi o boală a sufletului [691] şi de aceea el este împotriva naturii [692]. Afectul este caracterizat prin violenţa mişcării sufletului, de aceea Zenon îl mai numeşte «o fluturare a sufletului», aşa cum se observă la o pasăre neliniştită.

Interesant este că stoicii — ca şi Platon — încearcă o tipologie a afectelor. Ei disting: neplăcerea, plăcerea, frica şi pofta sau dorinţa, pe care le şi descriu, în sens materialist, fără să descrie şi substratul fiziologic al acestora. Stoicii cunosc însă faptul că timpul influenţează asupra violenţei sentimentului, lucru foarte important pentru tratamentul moral al pasiunilor. Seneca zice: «cel mai bun mijloc împotriva mîniei este timpul» [693].

Originea afectelor, a pasiunilor este, după stoici, «denaturarea raţiunii». Toate se întemeiază pe erori [694]. «Prostia (stultitia) le trimite şi le agită asemenea furiilor, în viaţa oamenilor» [695]. Dimpotrivă, acela care a recunoscut adevărul, acela a recunoscut legea generală după care se întîmplă totul şi după care acesta trăieşte, conform cu natura şi deci lipsit de pasiuni. Acesta a recunoscut şi adevăratele valori şi de aceea el nu mai este tulburat de valorile părute. Adevărul eliberează sufletul, căci două sînt lucrurile «ce dau putere sufletului: credinţa în adevăr şi încrederea în sine însuşi», zice Seneca. Iar Marc Aureliu remarca: «Nimeni n-a suferit pierderi din pricina adevărului» [696]. Stoicii accentuează rolul pe care-l joacă afectul atunci cînd acesta reuşeşte să surpe suveranitatea «părţii gînditoare» a sufletului, care este susţinut de voinţă. De această voinţă luminată de cunoaştere, sau de cunoaşterea susţinută de voinţă, depinde admiterea unui principiu sau neadmiterea acestuia, acceptarea acestuia ca adevărat sau respingerea lui ca fiind fals. Mereu şi mereu preamăresc stoicii această suveranitate a voinţei [697].

Interesant mai este şi faptul că pentru stoici tăria voinţei se întemeiază pe instinctele moderate; instinctele nemăsurate, pasiunile caracterizează slăbiciunea voinţei. Afectele violente sînt mereu produse de o voinţă slabă.

Alături de afectele neraţionale stoicii admit şi afecte raţionale: dorinţei i se opune voinţa corectă (βούλησις), fricii, prudenţa, plăcerii bucuria (χαρα).

691. Cicero zice: perturbatio şi morbus; vezi şi Zenon, *Fragm.* 138 şi 144.
692. Vezi: Zenon, *Fragm.* 136.
693. Seneca, *De ira* II, 29 şi *De benef.* II, 14. *Seneca als Philosoph*, Hrsg. von G. Maurach, 1975.
694. Cicero, *Tusc. IV*, § 80 şi De finibus, III, § 35.
695. Cicero, *Tusc.* III, § 25.
696. VI, 21.
697. Marcus Aurelius, VI, 8; VI, 52, IV, 3.

Problema nemuririi sufletului se pare că a avut pentru filozofii stoici o importanţă minimă. În concordanţă cu concepţia lor psihologică materialistă, stoicii reprezintă ideea că materia ordinară a sufletului este muritoare, numai raţiunea, materia sufletească cea mai fină, ca parte a divinităţii, este nemuritoare [698]. Panaetius, Epictet şi Marc Aureliu neagă că sufletul ar fi nemuritor. Chrysip afirmă că numai sufletele înţelepţilor sînt nemuritoare. La fel şi Posidonius susţine nemurirea sufletului, şi aceasta pe temeiul a două argumente, pe care el se pare că le-a împrumutat de la Platon: Sufletul trebuie să fie nemuritor, fiindcă el este cauza mişcării, ce n-are sfîrşit. Apoi sufletul nu se poate descompune, din pricină că el este o unitate şi ceva simplu. Apoi sufletul nu se naşte odată cu corpul, ci intră în corp din afară, este preexistent şi după moartea corpului el se ridică în cele mai înalte regiuni ale aerului, unde gustă aceeaşi hrană ca şi planetele.

Pentru Seneca, ca şi pentru stoicismul mijlociu [699], corpul este o închisoare a sufletului. «Corpul nostru este povară şi pedeapsă pentru suflet», zice Seneca. Sufletul se raportă la trup ca şi Divinitatea faţă de lume. Corpul ar trebui să-i slujească sufletului, în timp ce însă acesta îl atrage înspre noroiul vieţii inferioare, terestre, şi-l sileşte la o luptă acerbă, permiţîndu-i numai o cunoaştere confuză [700]. Sufletul îşi are originea în focul originar divin, aşadar în cer, şi se întoarce după moartea corpului iarăşi acolo. «După ce s-a purificat, scuturîndu-se de greşeli şi de murdăria vieţii muritoare şi după ce s-a purtat un timp scurt deasupra noastră, sufletul se înalţă în înălţimi şi pluteşte printre spiritele fericite. El «a fost primit de o ceată sfîntă» [701]. Acolo se desăvîrşeşte cunoaşterea care aici în lume a fost aşa de nedesăvîrşită.

Stoicii descriu cu multe amănunte şi cu patos felul în care dăinuieşte mai departe sufletul. Mai ales Seneca, face acest lucru cu multă certitudine. Sufletul se află în apropierea divinului, pe care-l intuieşte acum faţă de faţă, lucru pe care în viaţa terestră l-a încercat zadarnic, dar nu l-a putut realiza din pricina corpului. În patria fericiţilor, sufletul priveşte în toată frumuseţea minunea înstelată a cerului. «Acea zi, de care tu te temi — zice Seneca — fiindcă este ultima, este ziua de naştere a eternităţii... În această zi ţi se vor descoperi tainele naturii, întunericul se va împrăştia şi va pătrunde peste tot o lumină strălucitoare. Gîndeşte-te cît de mare va fi strălucirea, în clipa în care se vor uni atîtea stele!... Cum îţi va străluci lumina divină, cînd o vei

698. Vezi: Zenon, *Fragm.* 95.
699. La Posidonius. Vezi: Schmekel, *op. cit.*, p. 249.
700. Ad. Marcian, cap. 24, Epist. 79, 11.
701. «Excepit illum coetus sacer», Ad. Marcian, cap. 25.

privi la locul ei propriu» [702]. Acolo unde stăpînește Logosul lumii nu există nimic îngrozitor (Marc Aurel. VII, 53).

e. **Etica stoică.** Ceea ce face sîmburele filozofiei stoiciste etica (ἠθικὴς θεωρίας). Datorită acestei etici stoicii au avut o influență mare asupra istoriei sistemelor de morală și s-au bucurat de faimă în decursul timpurilor.

În istoria eticii există două direcții: una formală și alta materială. Cea dintîi este caracterizată prin aceea că nu indică nici un obiect ca scop pentru voință; cea de a doua fixează numai maxime, norme, legi morale, fără să numească un obiect.

Etica stoică nu este nici pur formală, nici pur materială, ci ea e și formală și materială. Este adevărat că Zenon fixează un asemenea principiu formal cînd zice: «Scopul este: a trăi în concordanță, ceea ce înseamnă a trăi după un principiu ce concordă cu sine, fiindcă cei care trăiesc în contrazicere nu sînt fericiți». Este vorba, deci, de a trăi în credincioșie față de un principiu, regulă care a rămas general-valabilă în stoicism [703].

Cicero subliniază mereu și mereu «statornicia în ordine, în sfat și în faptă» [704]. Iar Seneca zice: «Progresează și mai ales ai grijă ca tu să-ți rămîi ție credincios» [705], «căci nimic nu este mai rușinos, decît a nu rămîne mereu același. Rezistă, ca să nu joci decît un singur rol de caracter» [706]. «Îndrăznet acest lucru se poate exprima astfel, că cel mai înalt bine este concordanța sufletului cu sine însuși. Virtuțile se află acolo unde este armonie și unitate, viciile acolo unde nu este unitate», zice același gînditor. La fel și Epictet este de părere că omul «trebuie să fie una sau alta din tot sufletul» și că el trebuie să rămînă constant la hotărîrea luată. «Cine nu are unul și același scop pentru întreaga lui viață, acela nu poate ca să rămînă în întreaga lui viață unul și același» [707].

Acesta este singurul principiu sigur care poate asigura o conducere sănătoasă în viață. Căci virtutea nu este altceva, pentru stoici, decît un mod armonic de purtare (διάθεσις ὁμολογουμένη). În ce constă însă această armonie? În concordanță cu sine însuși, cum crede Zenon? Dar și omul vicios este în concordanță cu sine însuși. Atunci care este deosebirea între omul virtuos și cel vicios? Sau poate în concordanță cu viața? În acest caz avem de-a face cu o tautologie, dacă viața nu este înțeleasă

---

702. *Epis.* 120, 26 și 28.
703. O idee pe care o va relua și Kant cînd va zice că: «a fi consecvent este cea mai mare datorie a filozofului» (Krit. d. prakt. Vern., ed. Kehrbach, 28).
704. *De off.* I § 14, § 120.
705. Epist. 35, 4, 20, 3.
706. *Epist.* 120, 22.
707. *Op. cit.* X, 11 și XI, 21. De asemenea IV, 18 și V, 3.

într-un sens pregnant. Ori poate în concordanţa vieţii omului cu natura, cum credea Cleante? Dar cu care natură: a universului, a omului sau a amîndurora? În această privinţă aproape toţi filozofii stoici sînt de acord cu Chrysip că a fi virtuos înseamnă a trăi în concordanţă cu principiul naturii, acesta înţeles atît în sens macrocosmic cît şi în sens microcosmic. Aşadar, după Chrysip, raţiunea individuală — sau natura individuală — să fie în armonie cu raţiunea sau natura universală, ceea ce înseamnă cu ordinea raţională a lumii: *această armonie este scopul moral suprem*[708]. Natura este stăpînită de Logos, de Raţiunea universală şi, deci, a fi virtuos este identic cu a trăi în concordanţă cu această raţiune[709]. Cu aceasta stoicii declară un război necruţător acelora care strică sau fac imposibilă această armonie. Acestea sînt instinctele şi afectele. Libertatea faţă de instincte şi faţă de afecte este o condiţie esenţială a moralităţii[710]. Acestea se fundamentează pe o reprezentare neexaminată[711] şi din această pricină ele ne conduc unde voiesc, răpindu-ne libertatea şi transformîndu-ne în sclavii lor[712]. De aceea acestea trebuie să fie puse sub stăpînirea raţiunii, căci numai raţiunea îl deosebeşte pe om de toate celelalte făpturi şi mai ales de animal. Justificarea acestei suveranităţi se bazează pe concepţia stoică că raţiunea omului este o parte, un fragment al Raţiunii divine[713]. Aceasta constituie esenţa şi natura proprie omului. Din această cauză scopul existenţei omului nu poate fi decît o viaţă pe temeiul raţiunii. A trăi conform cu natura, ceea ce înseamnă a duce o viaţă conformă cu Raţiunea universală, aceasta este *teza fundamentală şi cel mai înalt principiu al moralei stoice*. Fiecare pas al vieţii, fiecare acţiune şi faptă a omului să nu fie determinată decît de raţiune. Iată de ce trebuie combătute instinctele inferioare, poftele şi afectele[714]. Acestea nu trebuie să devină niciodată motive determinante ale voinţei şi nici temeiuri ale unei acţiuni umane. Mînia[715], mila[716], teama[717], trebuie să fie înăbuşite, fiindcă acestea îi răpesc omului libertatea şi fapta omului să nu fie fundamentată decît pe raţiunea ce judecă rece şi obiectiv. Ceea ce porunceşte raţiunea numai aceea are să se şi întîmple. Raţiunea are să hotărască în toate împrejurările ceea ce este bine şi ceea ce este rău,

708. Vezi: Marc Aureliu, V, 3; Cicero, *De oft.* I, § 110.
709. Epictet I, 14, 6; Diog. Laert., *Libri VII*, §§ 85—86.
710. Vezi: Cicero, *De off.* I, § 69, 136.
711. Vezi concepţia stoică despre afecte.
712. Marc Aureliu, VI, 28; VII, 29.
713. Epictet, I, 34, 6. Natura şi raţiunea sînt identice la stoici.
714. Epictet III, 2, 4; Seneca, *De ira* I, 16, 7; *Epictet, Ench.* K, 4; Epictet III, 4, 9.
715. Seneca, *De ira*; Marc Aureliu XI, 9, 18; Seneca, *De ira*, II, 7.
716. Cicero, *Tusc.* IV § 46; Epictet, *Ench.* cap. 16.
717. Seneca, *Epist.* 75, 18 («Quae est absoluta libertas? Non homines timere, non deos»).

ceea ce este drept și nedrept, nobil și josnic. Legea rațiunii (naturii), este, pentru filozoful stoic, identică cu legea morală. Cine a ajuns la această convingere și trăiește în conformitate cu ea este un înțelept și un om moral.

Tot ceea ce împiedică pe om să realizeze această lege generală este considerat de către stoici ca fiind imoral și deci trebuie osîndit ca atare. În această categorie intră, pe lîngă cele amintite mai sus, toate bunurile acestei lumi, plăcerile [718] și poftele [719], care ademenesc cu chemările lor pe om și astfel surpă suveranitatea rațiunii [720]. Bogăția și averea, onorurile și gloria, iubirea și prietenia sînt piedicile cele mai serioase în calea spre o viață virtuoasă și de aceea înțeleptul stoic se abține de la acestea și trăiește în cea mai deplină simplitate. Condiția fundamentală pentru înțeleptul stoic, pentru a putea duce o viață morală, este o stare în care să se liniștească toate afectele, pasiunile și adierile cele mai neînsemnate ale instinctelor (apathia). Liber de dominarea oricăror impulsuri interioare și total insensibil față de influențele externe își modelează înțeleptul viața sa, ascultînd numai de imperativele rațiunii, căci numai aceasta îl ajută să triumfe asupra acelor dușmani ai armoniei și ai virtuții și să-i reducă la tăcere. Prin aceasta stoicul a împlinit menirea și rostul existenței sale ; el a ajuns la cea mai înaltă virtute, la *înțelepciune*. Cel mai înalt ideal care-l chinuie pe stoic și-l cheamă cu chemări vrăjite este înțeleptul, care-și este sieși suficient, care nu mai dorește nimic străin și nu se mai teme de nimic în lume, fiindcă nu-l mai mișcă nici o întîmplare exterioară și nici o pasiune nu-i mai tulbură liniștea suverană a sufletului său. Iar dacă stoicul se simte mult prea slab pentru a trăi această înțelepciune, atunci el se salvează din lanțurile simțurilor prin moartea de bunăvoie.

Deci, a fi înțelept este identic cu a fi liber. «Numai înțeleptul singur este liber, bogat și frumos [721], fiindcă numai omul virtuos este liber, iar virtutea este un bun, care cînd se exteriorizează este și frumoasă [722]. Numai înțeleptul este fericit, fiindcă numai el este virtuos. Numai el este regele autentic, conducătorul de oști autentic, administratorul corect și moștenitorul adevăratei posesiuni [723], fiindcă aceste calități urmează din concepția și știința lui corectă».

Din acest motiv, Epictet și Seneca apoteozează pe înțelept. Epictet îl identifică pe înțelept cu Zeus. La fel și Cleante și Chrisip, iar Seneca îl situează chiar mai presus de Zeus. «Divinitatea este în afara durerii,

718. Cleantes, *Fragm.* 88 la Pearson.
719. Epictet IV, 4, 1 și III, 20, 8.
720. Stoici admit totuși bucuria (χαρα) ce-și are originea în conștiința virtuților. Seneca, *Epist.* 59, 16.
721. Vezi : Zenon, *Fragm.* 149. 150, 151.
722. Între virtute și frumusețe este o legătură existențială.
723. Vezi : Zenon, *Fragm.* 148.

produsă de rău, înţeleptul este mai presus» [724]. Înţeleptul este asemenea soarelui pe care nu-l loveşte nici o săgeată [725]. «Sufletul înţeleptului se aseamănă cu lumea de deasupra lumii ; căci în el este totdeauna timp frumos» [726].

Faţă de înţelept toţi ceilalţi oameni, stăpîniţi de pasiuni şi afecte, sînt nişte «nebuni», din pricină că în aceştia nu s-a trezit raţiunea. Acolo unde raţiunea nu stăpîneşte în chip absolut, aceasta nici nu există. Căci, aşa cum pentru stoici, nu există ceva de mijloc între adevăr şi neadevăr, tot asemenea nu există grade ale virtuţii şi înţelepciunii. Este adevărat că numai Seneca se pare că ar fi reprezentat ideea că există anumite stadii ale înţelepciunii [727]. Dar pentru cea mai mare parte dintre filozofii stoici are valabilitate alternativa : ori cineva posedă virtutea în chip absolut, ori n-o posedă deloc ; ori eşti înţelept, ori eşti nebun, a treia posibilitate nu există.

Etica stoică prezintă — cu toate şovăielile în unele probleme — o unitate. Numai un singur stoic şi anume Diogene Babilonianul, elevul lui Chrisip, s-a îndepărtat de la principiile acestei etici, întrucît el admitea anumite excrocherii în vînzarea mărfurilor, chiar şi în întrebuinţarea banilor falşi. Însă elevul acestuia, Antipater din Tars, l-a combătut pe Diogene, aşa că trebuie să recunoaştem faptul că etica stoică fixează voinţei scopuri destul de înalte, aşezînd, după cum vom vedea, în locul poporului umanitatea, iar în locul statului mărginit un stat universal al fiinţelor raţionale. La temelia acestei etici se află încrederea nespus de mare în puterea personalităţii umane.

Totuşi în ceea ce priveşte valoarea acestei etici pentru viaţă, există păreri diferite. Mai ales opoziţia radicală între raţional şi instinctual, cît şi prăpastia pe care o sapă această opoziţie între înţelepţi şi nebuni a relevat metehnele rigorismului eticii stoice şi a dat naştere unei critici juste. Există istorici, ca de exemplu Th. Momsen, care îi numesc pe stoici «farisei», iar doctrina lor este considerată a fi o înlănţuire de noţiuni goale [728]. La fel şi Kafka, în lucrarea sa des citată de noi aici, face o critică foarte justă acestei etici, subliniind greutăţile şi contradicţiile în care filozofii stoici se învîrtesc atunci cînd concep o etică în care omul trebuie să fie înţelept şi bun, mai înainte de a năzui după înţelepciune şi virtute [729]. Şi apoi unde se află omul care-şi poate înăbuşi întreaga lui viaţă instinctuală, care este totuşi originea întregii

724. Seneca, *De provid.* cap. 6.
725. Seneca, *De const. sapien*, 4, 2.
726. Seneca, *Ep. 59*, 16. Lumea de deasupra lunii constă, după Aristotel, din eter pur.
727. Seneca, *Epist. 75*, 8—15. Seneca admite trei stadii. În acest sens, stoicii l-au influenţat pe Sören Kierkegaard.
728. Momsen, *Römische Geschichte*, III, 5 ed. p. 544.
729. Kafka, *op. cit.*, p. 116 ; Hegel, *op. cit.*, p. 30—44.

posibilități existențiale? Înăbușită într-o parte, ea izbucnește în altă parte cu o putere și mai mare, fiindcă viața este și voință și sentiment, nu numai rațiune.

Desigur, este adevărat că au existat unii stoici, care au făcut prin viața lor cinste școlii stoice. Sub Nero, de exemplu, au suferit moartea pentru concepția lor stoicii Phrasea Paetus, Seneca, Rubellius Plautus și Lucanus; iar Musonius, Cornutus, Helvidius Priscus au fost exilați. La fel și sub Domitian au fost alungați Rusticus Arulenus și Epictet.

De fapt tipul de înțelept descris de stoici n-a fost realizat nici chiar de filozofii stoici mai severi. Din acest motiv și aceștia au trebuit să se numere printre «nebuni». Înțeleptul așa cum și-l închipuiau stoicii rămîne un ideal de nerealizat printre oameni, fiindcă acesta este o negație a condiției umane. Din acest motiv stoicii din perioada mijlocie și reprezentanții stoicismului roman încep să facă corecturi rigorismului sever al eticii lor și să admită că între înțelepți și nebuni mai există o categorie a oamenilor: *aceea a progresaților în virtute*. Dealtfel etica stoică era și prea formală pregătind, într-un sens oarecare, formalismul și rigorismul etic kantian [730]. De aceea și din această pricină stoicii au fost siliți să revină asupra acestui formalism și să facă precizări. Stoicii au totuși meritul de a fi pus în circulație conceptul «datorie», dar au lăsat nelămurită problema importantă a datoriilor față de sine și față de alții, sau datoriile sociale. De aceea, cu toată accentuarea punctului de vedere etic-individual, cu timpul, filozofii stoici au admis că omul are datorii și față de societate; că toate ființele raționale sînt de la natură înrudite între ele. Ca și limba, tot asemenea, stoicii credeau că și societatea își are originea în natură; aceasta a fost, pe lîngă rațiune, al doilea dar al Divinității, prin care ea a voit să întărească slăbiciunea umanității [731].

Prin aceasta, ca și dreptului și moralității, stoicii îi atribuiau societății o demnitate foarte înaltă. Originar oamenii au fost într-o luptă a tuturor împotriva tuturor, pînă cînd apoi ei au încheiat pace și au introdus norme de drept în viața lor [732].

După originea lor oamenii sînt participanți la rațiunea divină și ca atare toți sînt egali [733]. Ei formează împreună cu zeii un stat. Cicero amintește mereu și mereu că oamenii formează o comunitate și în numele acesteia el cere umanizarea războaielor și mai ales blîndețe față de cei învinși. În timp ce Platon și Aristotel reprezentau o concepție retrogradă, după care ar exista oameni liberi și sclavi, popoare care stă-

730. Din acest motiv, Kant îi laudă mult pe filozofii stoici.
731. Vezi: Seneca, *De benef. IV*, 18; Seneca, *De Legibus I*, § 16.
732. Vezi: Horatiu, *Satiren I*, Buch III, V, 98.
733. Epictet I, 3, 2; Vezi: G. Duvair, *De la sainte Philosophie. Philosophie morale de stoïques*, Paris, 1946.

pînesc şi altele care de la natură sînt inferioare şi deci trebuie să fie stăpînite, pentru stoici toţi oamenii sînt egali. Zenon a conceput un stat ideal, care să cuprindă pe toţi oamenii, căci toţi au dreptul la libertate. Iar Chrisip considera pe sclavi a fi numai zilieri pe viaţă [734], ceea ce vrea să spună că starea lor nu este o stare de drept, ci una determinată de situaţia socială. Din această pricină, Seneca neagă dreptul nobililor [735] şi obiceiul după care meritele strămoşilor sînt transmise urmaşilor. El zice: «Un atrium plin cu chipurile strămoşilor nu înnobilează. Nimeni n-a trăit pentru gloria noastră şi ceea ce a fost înaintea noastră, nu ne aparţine. Sufletul înnobilează, căruia îi este dat ca din fiecare situaţie să se ridice deasupra destinului» [736].

Dacă toţi oamenii sînt egali, atunci cea mai bună formă de guvernămînt este democraţia. Alţi stoici aseamănă societatea cu un organism ale cărui organe nu sînt egale. Din această pricină Seneca caută să justifice regalitatea. Regele este în stat, ceea ce este sufletul în corp [737]. Regalitatea este voită de natură, aşa cum vedem acest lucru atît la animale, cît şi la albine [738]. În general însă stoicii recomandă că cea mai bună constituţie este aceea în care trebuie să fie amestecate regalitatea, aristocraţia şi democraţia [739].

De o importanţă mai mare este din acest punct de vedere la stoici filozofia dreptului, reprezentînd ideea, influenţaţi de Platon, că pedeapsa este necesară, nu pentru că s-a greşit, ci ca să nu se greşească, deci, pedeapsa este un mijloc curativ [740]. Tot la fel şi pentru stoici pedeapsa are trei scopuri: 1) să determine pe criminali la căinţă; 2) să îndrepte, prin teamă, pe cetăţeni; 3) prin înlăturarea celor care se dovedesc a fi de neîndreptat şi prin aceasta să fie feriţi ceilalţi cetăţeni de decăderea morală. Primul scop se poate realiza prin pedepse mai blînde. Cel pedepsit trebuie să piardă prin pedeapsă ceva, căci cine n-are ce pierde trăieşte fără de chibzuinţă. Pentru realizarea scopului al doilea, pedeapsa trebuie să fie foarte rar aplicată. O pedeapsă prea des aplicată nu mai are efect.

Aceeaşi atitudine o au stoicii şi faţă de căsătorie, muncă şi alte preocupări umane. În opoziţie cu epicureii, stoicii apără familia [741]. De asemenea, în concordanţă cu ideea solidarităţii organismului social, stoicii preţuiesc munca manuală, ce era aşa de disprețuită la Platon [742] şi

734. Seneca, *De benef. III*, 22 şi Cicero, *De off.* § 41.
735. Seneca, Epictet 44, 5.
736. Deşi aceasta nu-l împiedică pe Seneca să apere drepturile nobililor. Vezi: *De benef.* IV, 30, 4.
737. Seneca, *De clementia* I, 3—5. Lucrarea a fost închinată lui Nero.
738. Este o eroare a lui Seneca, care crede că albinele au un rege.
739. Vezi: Diogene Laertius, L. VII, 1, 131.
740. Vezi: Hieldebrand, *Gesch. und System der Rechts-und Staatsphil.* I, p. 215.
741. Zenon, *Fragm.* 178.
742. *Politica* III, 3.

Aristotel [743]. La Chrisip, de exmplu, găsim că acesta numeşte o virtute cu numele „εὐπονα", aşadar hărnicia [744]. Iar Cleante vorbeşte despre iubirea faţă de muncă, pe care acesta a şi dovedit-o.

Dar nu toţi stoicii au aceeaşi atitudine faţă de muncă şi mai ales faţă de munca fizică. Reprezentanţii stoicismului mijlociu se reîntorc la concepţia platonică despre muncă. Panaetius [745] şi Posidonius[746] disprețuiesc cu totul munca.

Reprezentanţii stoicismului roman dimpotrivă se îndepărtează de la ideea retrogradă că munca manuală ar fi ceva înjositor pentru un filozof. Cicero, Seneca, Musonius, Epictet şi chiar Marc Aureliu accentuează marea importanţă morală pe care o are munca manuală pentru solidaritatea umană [747]. Toţi aceştia apără ideea că toţi oamenii sînt egali, căci —după cum aminteam mai sus — fiecare suflet omenesc este o parte a Divinităţii. Toţi oamenii sînt fraţi şi fiii acesteia [748]. Între oameni nu există deosebire de rang, între stăpîni şi sclavi, nobil şi om de rînd [749]. Iubirea faţă de oameni nu contrazice raţiunea, zice Epictet.

f. **Relaţia stoicismului cu alte şcoli filozofice.** Stoicii au avut strînse relaţii cu peripateticienii şi cu reprezentanţii sceptici ai Academiei platonice. Pe aceştia din urmă îi combate Epictet [750].

Şcoala platonică a degenerat în sec. al II-lea î.Hr. în scepticism ; reprezentantul cel mai însemnat al acestui scepticism a fost, după cum se ştie, Karneade, care a combătut orice teologie cît şi epistemologie stoică [751], ceea ce a determinat reacţia stoicilor. Epictet de ex. încearcă să reducă scepticismul reprezentanţilor Academiei platonice la «ad absurdum», punînd în gura acestora afirmaţiile : oameni, fiţi convinşi că nimeni nu este convins ! Sau credeţi nouă, că nimeni nu crede ceva [752].

Şi mai încordate erau relaţiile dintre epicurei şi stoici. Diogene Laertius relatează că un anume Diotimos, stoic, a răspîndit tot felul de veşti nefavorabile pe seama lui Epicur şi chiar i-a atribuit 50 de scrisori false [753]. Seneca, dimpotrivă, îl preţuieşte mult pe Epicur. Totuşi şi acesta acuză pe epicurei că au trădat virtutea în folosul plăcerii [754]. Epictet însă îi combate vehement pe epicurei. El îi acuză că prin teoriile lor coboară

743. *Statul*, III, 14 (405 a).
744. Vezi : Dyroff, *op. cit.*, p. 85
745. Vezi : Bannhöffer, *Epiktet und die Stoa*, 1897, II, pp. 74, 235 ; Schnekel, *Die Philos. der mittleren Stoa*, 1890, p. 277.
746. Epictet I, 3, 2.
747. *Idem*, III, 22, 16.
748. Seneca, *Epistola 44 ; De benef. III*, 28.
749. Epictet II, 19, 20.
750. *Ibidem*.
751. Cicero, *De nat. deorum*. I, § 4.
752. I, 20, 5.
753. Diog. Laertius, X, 3—8.
754. *Epist*. 90, 35.

pe om sub animalitate, că distrug dreptatea şi respectul şi prin aceasta ei sînt elemente retrograde în viaţa socială [755]. Epictet recunoaşte totuşi că mulţi epicurei au un nivel de viaţă superioară concepţiei lor teoretice, dar în general ei sînt orbi în ceea ce priveşte «adevăratul rău al existenţei» [756].

Făcînd abstracţie de contradicţiile etice dintre stoici şi epicurei, stoicii reprezintă concepţii contrare celor epicureice şi în problemele teoretice. Pentru epicurei Divinitatea este în afara lumii, pentru stoici Ea este imanentă lumii. Epicureii vorbesc despre atomi materiali, stoicii despre cele patru elemente ; pentru epicurei lumea este infinită în timp şi spaţiu, pentru stoici ea este mărginită [757] ; epicureii sînt politeişti, stoicii înclină spre monoteism ; pentru epicurei lumea este stăpînită de întîmplarea oarbă, pentru stoici dimpotrivă ea este dirijată de Providenţă. Apoi epicureii cred în libertatea absolută a voinţei, stoicii reprezintă ideea că şi acţiunile umane sînt supuse legităţii. Stoicii reprezintă ideea că începutul omenirii ar fi constituit o epocă de aur, Epicur neagă acest lucru. Pentru epicurei sufletul este muritor, stoicii afirmă nemurirea sufletului. Stoicii preţuiesc gloria, Epicur dimpotrivă o condamnă. Contrazicerea dintre stoici şi epicurei se întinde chiar şi cu privire la terminologie. Se pare că intenţionat stoicii dau unor termeni întrebuinţaţi de epicurei alt sens.

g. **Stoicii şi ştiinţele pozitive.** Stoicii au preţuit şi ştiinţele pozitive. Zenon a scris nu numai opere filozofice ci şi scrieri literare şi istorice. La fel şi Chrisip a scris opere cu caracter gramatical şi istoric [758]. Ştiinţa a fost cultivată mai ales de stoicismul mediu sau de mijloc. Panaetius n-a fost numai astronom, contribuind la elaborarea unei noi teorii a cometelor [759], ci şi geograf şi istoric, căci a scris o lucrare despre Socrate şi şcoala socratică cît şi o istorie a religiilor [760]. De asemenea şi Posidonius a fost un cercetător foarte activ în multe domenii. Iar Seneca a ţinut treaz interesul pentru cercetările ştiinţifice în stoicismul roman. Acesta, deşi n-a făcut studii speciale în domeniul ştiinţelor naturii, are totuşi meritul de a fi răspîndit cunoştinţele din acest domeniu la care ajunseseră un Aristotel şi un Posidonius. Făcînd abstracţie de faptul că şi Seneca crede în superstiţii, el vorbeşte totuşi despre legi ale naturii (jura naturae) care stăpînesc peste tot, atît sub pămînt, cît şi pe pămînt [761] ; apoi el crede, ca dealtfel toţi stoicii, în necesitatea inexora-

755. 23, II, 20, 25.
756. II, 20, 37.
757. Seneca, *Nat. Quaest. VI*, cap. 32.
758. Este vorba de studii logice, Vezi : *Sammlung der Fragm. Chrisipps :* în «Annales Academiae Lovaniensis», vol. IV, 1820—1821.
759. Schmekel, *op. cit.*, p. 230.
760. Idem, p. 237.
761. *Nat. Quaest*, III, 37.

bilă a destinului. Dar Seneca lasă totuşi o sferă liberă şi pentru acţiunile omeneşti şi de aceea zice că «zeii au lăsat ceva nehotărît, ca aceasta să se întoarcă în bine, atunci cînd zeii sînt rugaţi sau se fac făgăduinţe solemne» [762]. La cea mai mare parte dintre stoici găsim o mare admiraţie pentru frumuseţea naturii [763].

Din această pricină mulţi oameni de ştiinţă au fost atraşi spre stoicism. Amintim aici cîţiva dintre aceştia: vestitul matematician Euclid din Alexandria, astronomul Aratos, geograful şi astronomul Eratosthene, vestitul medic A. Cornelius Celsus, Athenaeus Attaleia, care a întemeiat în Roma, pe temeiul fiziologiei stoice, o şcoală medicală pnevmatică, gramaticul Krates din Mallos şi istoricul Apollodor.

BIBLIOGRAFIE

Vezi la sfîrşitul capitolului: Stoicismul epocii imperiale.

2. EPICUREISMUL

a. **Epicur şi şcoala sa.** Epicur s-a născut în anul 342 î.Hr. în insula Samos, ca fiu al atenianului Neocle de profesie învăţător (Grammatodidascalos) şi colonist pe această insulă. Despre mama lui Epicur — Chaerestrate — se spune că umbla din casă în casă pentru a da sfaturi în legătură cu anumite preziceri cu explicarea unor formule mitice şi cu alungarea spiritelor rele [764]. Unii autori ne relatează că Epicur a venit la Atena în vîrstă de 18 ani, în timpul în care Xenocrate ţinea lecţii la Academie, iar Aristotel se afla în Calcis [765]. Căci, cu toată situaţia precară din punct de vedere material a părinţilor săi, tînărul Epicur s-a bucurat de o educaţie destul de temeinică. El însuşi ne istoriseşte că, la vîrsta de 17 ani citise cosmogonia lui Hesiod şi fiindcă acesta spunea că totul îşi are originea în Haos, el a pus întrebarea profesorilor lui: de unde este acest haos? Aceştia n-au fost în stare să-l mulţumească cu răspunsurile lor şi astfel începu să studieze filozofia pentru a se dumiri în această chestiune [766]. De aceea Epicur se mîndreşte cu cultura, pe care el şi-a format-o pe cale autodidactică, deşi ideile esenţiale pe care el le-a unit în sistemul său erau cunoscute [767].

Întors în Atena, ca să satisfacă serviciul militar, Epicur l-ar fi ascultat pe Xenocrate şi a studiat operele lui Democrit. Situaţia în Atena era cu totul schimbată faţă de aceea în care au trăit şi gîndit un Socrate, Platon şi Aristotel. Grecia ajunge sub domnia macedonenilor, care

762. *Ibidem*, II, 37.
763. Seneca, *De benef. IV*, 23; Cicero, *De nat. Deorum II*, 97—104; Epictet II, 16, 32 şi III, 3, 16; Marc Aureliu XI, 27.
764. Diogene Laertius, X, 11.
765. *Ibidem*.
766. *Ibidem*.
767. Fr. A. Lange, *op. cit.*, I, p. 77.

alungă şi pe coloniştii din Samos. Tatăl lui Epicur se refugiază în Colofon, unde îl urmează şi fiul lui. Despre următorii zece ani din viaţa lui Epicur nu mai avem nici o ştire. Probabil că în aceşti ani el s-a adîncit în studiul filozofiei, fiindcă în anul 310 î.Hr. îl întîlnim, în etate de 32 de ani, în oraşul Mytilene de pe insula Lesbos, iar mai tîrziu în Lampaskos unde el şi-a cîştigat cei dintîi aderenţi pe Metrodor, Poliaen, Idomeneus şi Leonteus care au şi format aici o comunitate epicureică, des vizitată de Epicur.

Epicur s-a întors la Atena în timpul cînd era arhonte Anaxicrates (307—306 î.Hr.), unde a întemeiat o şcoală filozofică, ce îi poartă numele, cam în acelaşi timp în care Zenon din Kitton a întemeiat şcoala stoică. De aceea aşa cum acesta din urmă şi-a primit numele de «Stoa poikile», tot asemenea şi şcoala epicureică şi-a primit numele de la grădina pe care o cumpărase Epicur cu scopul de a-şi putea aduna aici elevii săi. Din această pricină epicureii mai erau numiţi şi «cei din grădină». Se spune că Epicur ar fi pus la intrare în grădina sa următoarea inscripţie : «Străinule, tu te vei simţi bine aici, căci aici cel mai înalt bun este plăcerea» [768].

Dar spre deosebire de Academia platonică şi şcoala peripatetică, şcoala epicureică o ducea greu din punct de vedere material, aceasta din pricină că Epicur nu pretindea nici un onorariu pentru cursurile sale, aşa cum pretindeau cea mai mare parte dintre conducătorii de şcoli filozofice din vremea aceea. Epicur primea însă daruri de la prietenii săi bogaţi, pe care el le întrebuinţa exclusiv pentru întreţinerea şcolii sale [769]. Se relatează despre Epicur că, cu ocazia unui asediu al Atenei, el a împărţit toate raţiile de alimente spunînd că «în timpuri de lipsuri şi mizerie înţeleptul înţelege să dăruiască, mai bine decît să ia, fiindcă acesta posedă în suferinţa sa cea mai mare comoară».

Aşa a condus Epicur şcoala sa timp de 36 de ani cînd, slăbit de o boală grea, piatră la vezica urinară, a murit în anul al doilea al Olimpiadei a o sută douăzeci şi şaptea, în vîrstă de 72 de ani [770]. Înainte de a muri, Epicur îi scrie elevului său Idomeneus o scrisoare în care-i comunică acestuia următoarele : «Ţi-am scris în această zi fericită, care-i cea din urmă a vieţii mele. După ce mi-am trăit zilele vieţii mele fericit şi acum mă găsesc în faţa sfîrşitului, îţi scriu următoarele : durerile mele fizice sînt aşa de mari că la mărirea lor nu mai poate fi adăugat nimic ; dar ele sînt întrecute de veselia sufletului meu, pe care mi-o produce amintirea faptelor şi a ideilor noastre. Şi într-un mod demn de conduita ta încă din fragedă tinereţe faţă de mine şi de filozofie, te rog să ai

768. Fr. A. Lange, *op. cit.*, p. 75.
769. Prof. Dr. A. Schmidt, *Epikurs Philosophie der Lebensfreude*, 1921, p. 11.
770. Adică 271 î.Hr. ; Vezi : Diog. Laert. X, 16.

grijă de copiii lui Metrodor» [771]. În testamentul său, citat de Diogene Laertius, Epicur a dăruit grădina şcolii sale, care a mai durat mult timp pînă în secolul al III-lea d.Hr. cînd dispare fără de urmă [772].

Epicur a fost un scriitor foarte prodigios. Diogene Laertius afirmă că ar fi scris cca 300 lucrări, în care Epicur n-ar fi citat nici un autor, ci ele ar cuprinde numai ideile sale originale [773]. Se spune că Epicur n-ar fi fost întrecut în această privinţă decît de către Chrisip, însă acesta din urmă cita mult din alţi autori [774].

Din scrierile lui Epicur ni s-au păstrat următoarele : 1) Testamentul său [775] ; 2) trei scrisori ce cuprind o scurtă schiţă a fizicii, mateorologia şi etica ; 3) dintre cele 38 de cărţi «Despre natură», cartea a III-a şi a IX-a, în parte scrise pe suluri de papirus găsite la Herculanum [776]; 4) κύριαι δόξαι (Principii fundamentale), ce erau scrise şi învăţate pe dinafară de elevi ; 5) Un număr mai mare de fragmente din alte scrieri [777].

Elevii cei mai cunoscuţi ai lui Epicur sînt : Metrodor şi Hermachos, cel dintîi a murit înaintea lui Epicur, iar al doilea i-a urmat la conducerea şcolii, apoi Kolotes, împotriva căruia a scris Plutarh, Apollodor, care ar fi scris 400 de suluri, Polystratos, Timocrates, Idomeneus, Zenon din Sidon, Diogenes din Tars [778] şi Orion[779]. Printre aceşti discipoli este numită şi o femeie cu numele de Themista, soţia lui Leonteus. Însă cel mai însemnat elev al lui Epicur este fără îndoială Titus Lucretius Carus (97 î.Hr.—55 d.Hr.), a cărui poezie didactică «Despre natură», reprezintă un izvor nepreţuit pentru cunoaşterea filozofiei epicureice.

Epicureii împart şi ei filozofia în : fizică, logică, canonică şi etică.

b. **Canonica şi filozofia naturii.** Pentru Epicur ştiinţa nu avea un scop în sine, ci ea era considerată a fi un simplu mijloc, care trebuie pus în slujba fericirii omului. Acesta este scopul cel mai înalt al ştiinţei cît şi al filozofiei. De aceea la epicurei filozofia nu mai năzuieşte să ajungă la o clarificare asupra lumii, ci teoria filozofică formează un fundament al artei de a trăi. Epicur nu numai că subestima importanţa savantlîcului, dar el osîndea şi cercetările dialectice, definiţiile, împărţirile, argumentările subtile, ce erau în aşa de mare cinste la stoici, la academicieni şi peripateticieni. Epicureii resping dialectica, fiindcă

771. În această scrisoare, este exprimată concepţia lui Epicur despre plăcere.
772. Vezi testamentul citat în întregime la Diog. Laert. *op. cit.*, X, 467.
773. Vezi : Diog. Laertius X, XVII, p. 470.
774. *Ibidem.*
775. Ele ar fi aparţinut lui Philodemos.
776. Vezi ediţia Orelli, 1818.
777. O expunere admirabilă a acestor scrieri în limba germană este «*Epicureea*», ed. H. Usener, Leipzig, 1887.
778. Filozof epicureu, poet şi gramatician, citat la Strabon. Opera lui «Ἐπιλεκτοι σχολοί» în 20 cărţi e citată de Diog. Laert.
779. Citat numai de Diogene Laertius.

pentru ei adevărul nu se descoperă printr-un joc speculativ cu concepte. În acord cu senzualismul şi materialismul lor, scopul ştiinţei constă în descoperirea lucrurilor neclare, neevidente, invizibile (ἄδηλα) cu ajutorul lucrurilor clare, evidente, vizibile (φανερά), care le servesc primelor drept semne. Astfel fumul vizibil (φαινόμενος sau ὁρατός) este indiciul, semnul existenţei focului, care este neclar şi invizibil pe dealul din faţa noastră, unde se vede numai fumul. Dealtfel, la epicurei, nu poate fi vorba despre implicaţii şi cuprinderi de concepte unele în altele, ca în opera logică artistotelică, după cum nu era vorba nici la stoici. De asemenea nici retorica şi nici elocvenţa nu erau apreciate de epicurei ; acestea nu aveau pentru Epicur nici o valoare reală. De aceea acesta este de părere că adevăratul filozof face mult mai bine să ţină cont numai de fapte şi să arunce la o parte tot balastul savant, care nu contribuie cu nimic la progresul cunoaşterii naturii şi la eliberarea spiritului uman din cătuşele nebuniei. Marea pasiune a lui Epicur era cunoaşterea naturii, fiindcă numai cunoaşterea acesteia, credea el, poate să elibereze pe om de spaima superstiţiilor şi de groaza morţii. Numai după ce omul ştie ce pretinde natura, ce este conform cu natura, el poate deveni şi mai bun şi mai moral [780].

Epicur nu este deci un dispreţuitor al ştiinţei în genere ; el este numai un dispreţuitor al cunoştinţelor lipsite de valoare, al speculaţiilor cu cuvinte, al lucrurilor ce nu sînt suficient fundamentate pe experienţă. Pentru Epicur concepţia despre lume şi viaţă trebuie să fie fundamentată pe ştiinţele naturii, căci numai pe acestea şi cu acestea este posibilă ştiinţa culturii, al cărei scop practic este arta vieţii.

Epicur este de părere că atît o edificare şi o desăvîrşire a omului, din punct de vedere spiritual, cît şi fizic, cît şi progresul umanităţii spre o autodeterminare liberă, nu sînt posibile decît pe temeiul raţiunii. Raţiunea înseamnă pentru Epicur cea mai adîncă înţelegere a legilor care guvernează fenomenele naturii.

c. **Teoria cunoaşterii.** După cum am spus, Epicur împarte şi el filozofia în logică, fizică şi etică ; logica pentru fizică, fizica pentru etică. Logica este considerată sub numele de «Canonică» a fizicii ca introducere, ca teoria pură a cunoaşterii, iar fizica ca o introducere în morală [781]. Partea privitoare la fizică cuprinde întreaga teorie despre natură şi se află în cele 37 de cărţi ale operei «Despre natură» şi, într-o formă elementară, în scrisori [782]. Partea privitoare la etică tratează despre lucrurile pe care trebuie să le alegem şi despre cele pe care trebuie

780. O idee ce va influenţa pe toţi filozofii materialişti. Vezi : Fr. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, Bd. I.

781. Diogene Laertius, X, 30.

782. Dintre scrisori au rămas trei citate de Diog. Laertius.

să le evităm. O putem găsi în cărţile «Despre felurile de viaţă», în «Scrisori» şi în tratatul «Despre scop» [783].

Pentru Epicur criteriul adevărului în privinţa teoretică este percepţia, în practică sentimentul de plăcere sau neplăcere; teoria cunoaşterii este — la Epicur — pur senzualistă, aşa cum întreaga sa filozofie este o filozofie a sensibilităţii. Originea oricărei cunoaşteri este sensibilitatea, simţurile. Epicur presimte ceea ce va afirma mai tîrziu filozoful englez John Locke: *Nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensu.* Senzaţia este datul nemijlocit, care nu mai are nevoie de nici o dovadă. De unde să se ia această dovadă? Din raţiune? Dar şi aceasta este dependentă de simţuri şi fiind deci dedusă este şi mai puţin vrednică de crezare decît simţurile. Dar dacă noi n-am crede simţurilor — zice Epicur — atunci n-am avea nici un criteriu al adevărului şi astfel am fi lipsiţi de posibilitatea oricărei convingeri precise şi cu aceasta am fi lipsiţi şi de posibilitatea oricărei activităţi: aruncaţi încoace şi încolo, noi n-am fi în stare să gîndim o idee şi nici să facem ceva. Dar noi n-avem nici un temei să tragem la îndoială mărturiile simţurilor, nici chiar ale aşa-ziselor înşelări ale simţurilor, căci şi în acestea eroarea nu se află în percepţii ca atare, ci numai în judecata noastră.

Consideraţiile acestea le înţelegem şi mai bine, dacă cunoaştem psihologia lui Epicur. Pentru acesta sufletul este constituit dintr-o materie caldă de o fineţe extraordinară. Filozofii epicurei vor dezvolta această concepţie pentru a o completa în unele privinţe. Epicur este de părere că sufletul constă din patru părţi şi anume: dintr-o materie caldă, alta ce este asemenea aerului, alta ce este asemenea suflării şi, în sfîrşit, dintr-o materie fără de nume, ai cărei atomi sînt aşa de fini, că nu pot fi asemănaţi cu atomii lumii fizice. Materia aceasta este răspîndită în întregul agregat (ἄθροισμα) al corpului. Gîndit în felul acesta sufletul este la Epicur o entitate şi ca atare o parte veritabilă a corpului: un organ al acestuia şi nu ceva independent ca o esenţă a acestuia.

Împărţirea aceasta pe care Epicur o face între diferitele materii din care este constituit sufletul, îl duce pe acesta la următoarea împărţire psihologică: materia ce nu poate fi numită, ce constituie partea raţională a sufletului «spiritual» (νοῦς, λόγικον, animus), iar din amestecul celorlalte trei elemente materiale se produce partea neraţională sau sufletul în sens restrîns (ψυχή, ἄλογον, anima). Prin această distincţie, zice Kafka, se pare că Epicur vrea să separe facultatea «conştientă» a sufletului de cea «inconştientă» şi să arate că numai spiritul este localizat în piept, în timp ce sufletul neraţional este răspîndit în întreg corpul.

783. Scrierile: *Despre felurile de viaţă* şi *Despre scop* sînt pierdute. Scrierile acestea se găsesc indicate la Diog. Laertius, X, 27—28.

Percepţia este înţeleasă ca fiind ceva tot-material, căci Epicur explică fenomenul percepţiei în felul următor: Percepţiile se nasc în urma faptului că părticele nespus de fine de la suprafaţa lucrurilor radiază în toate părţile şi astfel pătrund, ca nişte copii ale lucrurilor, prin simţurile noastre. Senzaţiile se produc în noi prin ceva din afară, care emană de la obiecte şi care vin şi intră în noi, în organele senzoriale şi produc senzaţiile [784]. După moarte sufletul se descompune ca şi corpul în atomii din care a fost compus, aşa că despre o nemurire a acestuia nu poate fi nici o vorbă. După moarte noi nu mai simţim nimic, dar, din această pricină, noi nu trebuie să ne temem de moarte. Moartea este ceva indiferent, căci, zice Epicur, atîta timp cît noi sîntem, moartea nu există, iar în clipa cînd există moartea, nu mai sîntem noi. De aici concluzia lui Epicur că noi nu ne întîlnim cu moartea.

Iată de ce viaţa omului se desfăşoară între naştere şi moarte.

Logica lui Epicur este senzualistă şi empiristă, aşa cum este de fapt întreaga lui filozofie. Filozofia epicureică este o «filozofie a senzorialului» [785]. Scopul întregii filozofii şi al acestei logici este să descopere normele cunoaşterii şi criteriile adevărului. În urma cercetărilor sale, Epicur găseşte că aceste norme şi criterii îşi au fundamentul lor ultim în percepţia senzorială. Întreaga noastră cunoaştere îşi are originea, după Epicur, în simţuri, aşa că afirmaţia lui Locke că «nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensu» şi că la naştere sufletul este «tabula rasa», ar părea a fi — după cum am spus —, presimţită şi de Epicur. Senzaţia — elementul cel mai simplu al cunoaşterii — singură este ceva nemijlocit, singură şi evidentă, ceva ceea ce nu mai are nevoie de altă fundamentare. De unde ia senzaţia această evidenţă? Din raţiune? Aceasta este dependentă de simţuri, aşa că singurul criteriu al adevărului rămîne evidenţa senzaţiei. Epicur este de părere că, în toate cazurile în care ni se pare că simţurile înşeală, eroarea nu se află în percepţia senzorială, ci în judecata noastră; în intelectul nostru, care nu ne lasă să vedem ceea ce simţurile ne arată.

Epicur ştie să facă deosebirea între un adevăr obiectiv şi altul subiectiv. Adevărul obiectiv se fundamentează pe concordanţă între imaginea psihică şi un anumit obiect [786]. Această afirmaţie Epicur şi-o sprijină pe faptul că, după părerea lui, şi visurile şi închipuirile bolnavilor mintali sînt în sine adevărate, căci ele sînt produse de ceva real; eroarea se naşte abia atunci cînd se depăşeşte adevărul subiectiv [787].

784. Diogene Laertius, *op. cit.*, X, 49. Fapt verificat de fizica modernă.
785. Dr. H. Schmidt, *Epikurs Philosophie der Lebensfreude*, 1921, p. 30.
786. Ueberweg crede că aici Epicur a confundat realitatea psihică cu adevărul. Ueberweg, *Grundriss*, I, 4 Aufl. p. 220.
787. Prof. Dr. Schmidt, *op. cit.*, p. 32.

Eroarea se află în falsul raport al percepției cu obiectul său. Genetic, eroarea se naște atunci cînd un savant ar explica fals un fenomen ceresc. Percepția este adevărată, dar raportarea la o cauză anumită este falsă [788]. Atunci cînd noi confundăm imaginea cu lucrul, impresia subiectivă cu subiectul, noi ne găsim în eroare ; dar această eroare nu poate fi pusă pe seama simțurilor, ci în socoteala părerii pripite [789].

Prin repetarea continuă a unei percepții identice se produce în noi, în memoria noastră, o reprezentare generală sau o noțiune. Însă noțiunea sau reprezentarea generală este mai puțin sigură decît reprezentarea singulară originară. Dar cea dintîi are o mare însemnătate pentru gîndire și pentru înțelegerea dintre oameni [790], căci ea este aceea care ne apare în minte atunci cînd spunem un cuvînt, cu care indicăm un lucru. Limba devine astfel, la Epicur, un mijloc prin care trezim în noi amintirea unor intuiții anumite — reprezentările generale — ce formează o treaptă mai înaltă a științei [791].

Epicur afirmă, așadar, hotărît că criteriul adevărului tuturor afirmațiilor generale este confirmarea acestora prin percepția senzorială, care devine astfel temeiul întregii cunoașteri. Ideile generale sînt de aceea simple «păreri» sau ipoteze. Părerile pot fi adevărate sau false. Ele sînt adevărate cînd sînt confirmate de percepții, sau cel puțin nu sînt contrazise de nici o percepție, și sînt false atunci cînd nu sînt confirmate de nici o percepție sau sînt contrazise de percepții. Din acest motiv sîntem îndreptățiți să spunem că Epicur nu s-a putut ridica deasupra empirismului nativ al omului simplu și că el n-a luat de la Democrit decît elementul senzualist și nu și pe cel raționalist. Cunoașterea rațională își pierde la Epicur orice valoare.

d. **Filozofia naturii.** Caracteristic în ceea ce privește fizica epicureică este faptul că Epicur nu cercetează natura dintr-un interes pur științific, ci el este determinat de intenții etice. Principiul fundamental al filozofiei epicureice era reducerea fenomenelor naturii, în opoziție cu explicarea teleologică religioasă, la cauze pur naturale și materiale. El era de părere că explicarea teleologică îl ține pe om sub puterea superstițiilor și într-o spaimă continuă. De aceea, Epicur își propune să elibereze pe om de această spaimă și de superstiții și să-i redea acestuia liniștea sufletească (ἀταραξία, ataraxia) [792]. Fiindcă dacă omul își dă seama că în natură totul se întîmplă în chip necesar și după legi interne, acesta scapă de sub tirania superstițiilor de tot felul și astfel el își cîștigă liniș-

788. Fr. A. Lange, *op. cit.*, p. 82.
789. Diogene Laertius, X, 52.
790. Prof. Dr. Schmidt, *op. cit.*, p. 33.
791. Prof. Dr. Schmidt, *op. cit.*, p. 34.
792. Epicur, Fragm. 531 ; Diogene Laertius, X, 128 ; X, 119, 120 ; X, 143 ; X, 78.

tea interioară (ἀταραξία). Şi Epicur mai credea că nu poate face acest lucru mai bine decît cu ajutorul filozofiei democritiene, care i se părea a fi cea mai ştiinţifică.

Epicur însuşi a recunoscut că scrierile lui Democrit i-au dat impuls, ca să se ocupe cu filozofia şi că este un elev al acestuia [793]. Acelaşi lucru îl susţin şi cei doi prieteni şi elevi ai lui Epicur : Leonteus şi Metrodor. Şi, într-adevăr, ideea centrală a filozofiei lui Epicur este ideea democriteană că în realitate nu există decît atomii şi spaţiul gol [794], că «nimic nu se poate naşte din nimic, nici chiar prin voinţa zeilor». Pentru Epicur a fost necesară teoria că nu există decît atomi şi spaţiul gol — pe care el şi-a însuşit-o de la democriteanul Neusiphanes — fiindcă a fost silit de aceeaşi necesitate, ca şi Democrit, să ajungă la un substrat constant al tuturor lucrurilor şi al tuturor schimbărilor din lume [795]. Ideea lui Epicur este că atît o creaţie absolută, cît şi o distrugere absolută a lumii sînt tot atît de imposibile şi schimbările calitative se prezintă mereu ca fiind o asemenea producere sau dispariţie absolută a opoziţiilor şi de aceea elementele ultime ale realităţii — atomii — nu pot poseda decît caracteristici deosebitoare cantitative şi nu şi calitative [796]. Împărţirea fiecărui lucru compus duce, în ultimă analiză, la anumite părticele, ce nu mai pot fi împărţite, aşadar la atomi, ce constituie substratul neschimbat al tuturor lucrurilor. Atomii trebuie să fie neschimbători şi individuali, fiindcă în caz contrar, dacă împărţirea s-ar continua în nemărginit, atunci la sfîrşit s-ar nărui totul în neant şi apoi din acest neant s-ar produce iarăşi toate lucrurile, ceea ce, după Epicur, este cu neputinţă [797].

Să presupunem, zice Lucretius Carus, un elev al lui Epicur, că atomii ar putea fi împărţiţi la nesfîrşit. Atunci ar mai putea oare exista vreo deosebire între lucrurile mici şi cele mari ? Nici una, căci atunci ar însemna că atît lucrurile mai mari cît şi cele mai mici ar fi constituite deopotrivă din infinit de multe părticele, ceea ce epicureului i se pare a fi absurd. De aceea atomii sînt entităţi ultime, ce nu mai pot fi împărţite, nici distruse, din motivul că aceştia nu mai au în ei nici un spaţiu gol : *atomii sînt eterni.*

Afară de mărime, formă şi greutate, atomii nu mai au nici o calitate. Culoarea, căldura şi mirosul îşi au originea în amestecul atomilor. Epicur, ca dealtfel şi Lucretius, explimă clar ideea că impresia schimbărilor calitative este produsă numai prin «amestecul» şi «dezameste-

793. Diogene Laertius, X, 40.
794. *Ibidem.*
795. Şi fiindcă acest substrat este material epicureismul este materializat. Diog. Laert. X, 54—55.
796. *Ibidem.*
797. Idee desmînţită de fizica modernă.

cul» atomilor, aşadar prin schimbări cantitative. Producerea acestui amestec presupune posibilitatea pe care o au atomii de a se mişca cît şi spaţiul gol.

Fr. A. Lange este de părere că această idee, prin care se neagă existenţa stărilor interioare, în opoziţie cu mişcările şi combinaţiile externe, este caracteristica fundamentală a oricărui materialism. «Prin acceptarea stărilor interioare atomul se transformă în monadă şi cu aceasta are loc mişcarea înspre idealism sau naturalism panteist» [798].

Epicur combate şi părerea lui Aristotel că spaţiul ar fi mărginit şi că elementele ar avea un loc natural, prin aceea că afirmă că spaţiul ar fi ceva omogen şi că atomii cad cu aceeaşi viteză în spaţiul gol sau vid. Nemărginirea spaţiului şi nemărginirea atomilor corespund, căci, zice Epicur, dacă spaţiul ar fi mărginit iar numărul atomilor nemărginit, atunci aceştia din urmă n-ar avea loc în spaţiu şi invers, dacă spaţiul ar fi nemărginit, iar numărul atomilor mărginit, atunci aceştia ar fi răspîndiţi prin spaţiu şi n-ar ajunge niciodată să formeze lumea şi lucrurile dintr-însa.

Democrit explica formarea lumii prin aceea că el făcea ca teoretic atomii, în mişcarea lor, să se lovească unii de alţii şi astfel să formeze vîrtejuri, care devin astfel originea formării lucrurilor [799]. Epicur nu acceptă această explicare, fiindcă atomii n-au posibilitatea să devieze din calea lor. De aceea el atribuie atomilor spontaneitate, libertate şi autodeterminare, graţie cărora aceştia se întîlnesc, într-o deviere, fără de nici o cauză, din drumul necesar al mişcării lor, deviere pe care el o numeşte «clinamen». În felul acesta Epicur părăseşte explicarea pur cauzală a formării lumii şi el face acest lucru pentru a salva libertatea de voinţă a omului, fără de care Epicur ştia că nu este posibilă nici o etică.

Din aceste vîrtejuri ale atomilor se nasc lumile, căci, dacă universul este infinit şi dacă lumea noastră nu este decît o parte din acest univers, atunci, după Epicur, există o infinitate de asemenea lumi, conform cu ideea că spaţiul şi numărul atomilor este infinit [800]. Şi dacă universul, ca totalitate, este etern [801], totuşi diferitele lumi, cum este a noastră, sînt produse şi, ca atare, trecătoare [802]. Căci această infinitate de lumi se găseşte într-o eternă devenire şi trecere, atomii amestecîndu-se şi despărţindu-se mereu şi mereu. În urma infinitelor posibilităţi de a se combina ale atomilor, şi lumile ce se nasc din aceste amestecuri sînt foarte dife-

798. Fr. A. Lange, *op. cit.*, p. 80.
799. Paragraful 61 din Diogene Laertius, *op. cit.*, conţine o prefigurare genială a două legi ale fizicii moderne clasice: a legii lui Newton şi a legii inerţiei a lui Galileo Galilei.
800. Diogene Laertius, X, 89.
801. *Ibidem*, X, 39.
802. *Ibidem.*

rite. Se poate întîmpla ca o lume să semene cu alta, dar din motivul că în nemărginirea timpului se pot produce toate combinaţiile posibile între atomi, nu se poate întîmpla ceva ceea ce n-ar mai fi fost. Este aceasta ideea veşnicei reveniri a asemănătorului [803].

Este clar că în urma acestei concepţii mecaniciste, Epicur nu putea ajunge decît la ateism. Pentru acesta lumea nu este stăpînită decît de materiale şi de către legile absolut necesare ale acesteia, care exclud atît creaţia din nimic cît şi conducerea universului de către o providenţă divină. Cauzele pentru care Epicur acceptă ateismul sînt următoarele : opoziţia lui faţă de pasivismul stoicilor, grija faţă de salvarea libertăţii de voinţă şi acţiune a omului şi năzuinţa după o fericire supremă. Dar totuşi este interesant că, deşi acest filozof neagă existenţa unei Providenţe divine în lume, totuşi, contrazicîndu-se, afirmă că credinţa în zei este o condiţie esenţială pentru ca omul să poată ajunge la fericire.

Interesantă este şi concepţia epicureică despre zei. Epicur afirmă că zeii sînt fiinţe corporale, frumoase [804], constituite din atomi eterici şi, ca atare, asemenea oamenilor [805]. Epicur le atribuie zeilor chiar şi deosebiri de sex, fiindcă el credea că forma omenească este cea mai frumoasă şi pentru că fericirea, virtutea, raţiunea şi sufletul nu pot exista decît în legătură cu un trup omenesc [806]. Dar, totuşi, zeii lui Epicur sînt netrecători şi nespus de fericiţi ; două caracteristici esenţiale ale acestora, asigurate prin aceea că zeii nu se află în lume ci în spaţiile intermundane (meta kosmia), aşadar departe de schimbările din lume, unde ei gustă, într-o linişte fericită şi mulţumire deplină fericirea lor, fără ca să se intereseze cîtuşi de puţin de destinul lumilor sau de acela al omului. Conştient de contrazicerea dintre corporalitatea zeilor şi netrecerea acestora, Epicur caută să ocolească această contrazicere cu afirmaţia că zeii ar avea un corp eteric, fiindcă atomii acestui corp sînt nespus de străvezii.

e. **Etica epicureiană.** Ca şi etica stoică, şi etica epicureiană îşi are originea în aceeaşi neputinţă a înţeleptului de a se salva din agitaţiile vieţii şi ale lumii, pentru a realiza completa autarchie faţă de acestea. Dar, spre deosebire de stoici, care credeau că pot realiza această stare desăvîrşită cu ajutorul raţiunii din om, prin aceea că datorită raţiunii acesta biruie afectele şi poftele, epicureii năzuiesc după o formă a vieţii în care omul suferă cît mai puţin posibil şi gustă cît mai intens plăcerea. Pentru Epicur «plăcerea este începutul şi ţelul unei vieţi fericite», ea este «bunul nostru cel dintîi şi propriu» [807]. Liber faţă de durere şi teamă,

803. Prof. Dr. H. Schmidt, *op. cit.*, p. 59. Vezi : Xénia Atanassievitch, *L'atomisme d'Epicure*, Paris.
804. Prof. Dr. H. Schmidt, *op. cit.*, p. 82 ; Diog. Laertius, X, 123.
805. Fr. A. Lange, *op. cit.*, p. 76.
806. Cicero, *De natura deorum*, I, 18.
807. Diogene Laertius, X, 129.

liber față de grijile obișnuite ale mulțimii, o viață într-o bucurie liniștită, aceasta este cea mai înaltă fericire. Epicur pleacă în etica sa de la ideea, fundamentală pentru el, că toate ființele și deci și omul năzuiesc de la natură să ocolească durerea și să trăiască plăcerea, ce duce la fericire. Stoicii combat această părere, fiindcă aceștia o considerau nu numai falsă, ci de-a dreptul periculoasă, deoarece, pentru aceștia instinctul de conservare al omului nu este îndreptat spre plăcere, ci spre scopul natural pe care-l prescrie rațiunea, plăcerea fiind doar un fapt secundar ce decurge dintr-o acțiune conformă cu rațiunea. Hotărîtor în ceea ce privește determinarea acțiunilor umane — și deci determinarea vieții virtuoase — nu este, după stoici, plăcutul și plăcerea, ci binele și conformitatea acestor acțiuni cu rațiunea. Dar despre antagonismul dintre etica stoică și cea epicureică vom trata mai departe.

Epicur crede că fiecare plăcere este un bun [808] și durerea este un rău, de aceea plăcerea devine pentru acest filozof cel mai înalt bun și scopul ultim al existenței înțeleptului, iar durerea singurul rău de care trebuie acesta să se ferească. «Plăcerea este absența suferinței din corp și a tulburării din suflet». Dar, pentru a înlătura o interpretare falsă a eticii lui Epicur, trebuie să accentuăm că pentru fericirea supremă nu este suficientă o satisfacere a necesităților pe care le pretinde clipa, plăcerea în mișcare, cum pretindea Aristip, ci trebuie ajunsă plăcerea continuă, a «liniștii», ce urmează după satisfacere (τῆς ψυχῆς ἀταραξία) [809].

Dar ce se înțelege la Epicur prin plăcere? Cicero este acela care a tradus grecescul „ἡδονη", prin cuvîntul latin «voluptas», care înseamnă un fel de veselie a sufletului și o excitare plăcută în corp. Cu această traducere Cicero nu exprimă sensul dat de Epicur plăcerii, fiindcă acesta găsea sensul plăcerii în lipsa oricărei dureri, în libertatea față de ceea ce este rău, într-o liniște adîncă a sufletului, sau în «ataraxia», așadar în liniștea de nezdruncinat a vieții sufletești, în acel «nil admirari» al lui Horatius. Măsura plăcerii este sentimentul (πάθος). Dar *nu orice plăcere este demnă de năzuința înțeleptului și nu orice durere trebuie ocolită*, mai ales aceea ce nu are ca urmare o *plăcere mai înaltă*. Plăcerea originară și temeiul tuturor plăcerilor sau sentimentelor de plăcere este, după Epicur, desigur, plăcerea corporală, plăcerea senzorială. Epicur nu putea gîndi plăcerea, dacă el ar fi făcut abstracție de toate plăcerile simțurilor. Elevul lui Epicur, și anume Metrodor, se exprimă și mai radical cînd zice: «Fiecare început al valorii este plăcerea burții, tot produsul plin de înțelepciune ajunge la sfîrșit la aceasta».

Accentuarea și a plăcerii senzoriale a fost cauza că epicureismul a fost atît de denigrat și a făcut ca pînă astăzi numele de «epicureu» să fie

808. Vezi: Diogene Laertius, X, 31.
809. Diogene Laertius, X, 128.

un nume dispreţuit. Dar trebuie să accentuăm faptul că Epicur nu se opreşte numai la această plăcere a simţurilor, pe care s-o ridice apoi la rangul de valoare supremă a vieţii înţeleptului, cum făcea Aristip, ci el preţuieşte infinit mai mult *plăcerea spirituală*, înţeleasă ca *ataraxia* [810], ca o urmare a acelei stări de linişte interioară, în care înţeleptul cercetează cauzele acţiunilor sale şi reuşeşte să distrugă superstiţiile de tot felul ce-i neliniştesc sufletul. Cînd noi lămurim, zice Epicur [811], că plăcerea este cel mai înalt bun, noi nu înţelegem prin aceasta plăcerile desfrînatului şi în genere numai plăcerea senzorială, cum cred unii, care ne înţeleg greşit, ci aceea ca şi corpul şi sufletul să fie libere de suferinţe şi nelinişte. Nu succesiunea de chefuri şi orgii, nu dragostea senzuală, nu desfătarea cu delicatese şi mese îmbelşugate fac viaţa fericită, ci judecata sobră, ce caută motivele fiecărei alegeri şi respingeri, ca şi alungarea acelor păreri prin care cele mai mari tulburări pun stăpînire asupra sufletului. Pentru aceasta este necesară înţelegerea, înţelepciunea [812]. În aceasta, zice Epicur, îşi au originea toate virtuţile [813]. Epicur reprezintă ideea că este mai bine să fii nefericit într-un mod raţional, decît să fii fericit într-un mod neraţional. O plăcere sau o fericire mică, neînsemnată, poate să placă cuiva ; dar cea mai mare şi mai nobilă trebuie să şi-o cîştige şi păstreze numai raţiunea.

Epicur face deosebirea între pofte (cuppido), naturale şi nenaturale ; primele se împart apoi în pofte : necesare şi nenecesare. Poftele necesare duc la fericire ; iar celelalte la lipsa de neplăceri şi la conservare.

Concluzia la care ajunge Epicur în urma acestei împărţiri este că este necesară o măsurare (συμμέτρησις) a plăcerilor după esenţa şi urmarea mijlocită şi nemijlocită pe care o au acestea. Prin aceasta virtutea se transformă în etica epicureică într-o artă a măsurării, ce n-are alt rost decît să cîntărească plăcerea prezentă faţă de plăcerea sau neplăcerea viitoare şi să hotărască — fără să fie indusă în eroare de impresia subiectivă mai vie — pentru plăcerea obiectivă adevărată sau împotriva neplăcerii adevărate [814]. Această măsurare înţeleptul o face cu ajutorul înţelegerii sau a înţelepciunii. Plăcerea şi neplăcerea sînt desigur dependente şi de stările şi instinctele corpului, însă acestea pot fi stăpînite de spirit. Dar importante nu sînt stările corporale, ci situaţia în care se află spiritul. La afirmaţia filozofilor cirenaici că durerile fizice sînt mai grele decît cele psihice, Epicur răspunde : nicidecum ! căci corpul nu suferă decît durerile prezente, în timp ce sufletul şi pe cele prezente, trecute sau viitoare. În acelaşi raport se află plăcerile pre-

810. Prof. Dr. H. Schmidt, *op. cit.*, p. 90.
811. Vezi : Diogene Laertius, X, 131.
812. *Ibidem.*
813. *Ibidem.*
814. Diogene Laertius, X, 130.

zente sufleteşti cu cele viitoare. Spiritul gustă deopotrivă plăcerile prezente, trecute şi viitoare. În acest sens, plăcerile trecute fiind evocate cu putere, pot acoperi şi anihila durerile prezente. Iar plăcerile viitoare intră în calculul şi măsurătoarea plăcerilor, deoarece Epicur respinge plăcerile prezente, dătătoare de mari suferinţe viitoare şi preferă neplăceri prezente în vederea unor plăceri viitoare.

Sprijinit pe acest principiu, Epicur recomandă următoarele :

1) Ceea ce este fericit şi veşnic nici nu are supărări, nici nu supără pe altul ; întrucît nu este stăpînit nici de mînie, nici de simpatie ; căci fiecare din acestea presupune o slăbiciune.

2) Moartea, cel mai înfricoşător dintre rele, nu are nici o legătură cu noi, dat fiind că atît cît existăm noi moartea nu există, iar cînd vine ea, noi nu mai existăm. Ea nu are nici o legătură nici cu cel viu nici cu cel mort, căci pentru cel viu nu există încă, iar cel mort nu mai există el [815].

3) Omul înţelept nici nu cere neapărat să trăiască viaţa, nici nu se teme de încetarea ei. Nici nu-i este silă de a trăi şi nici nu socoteşte încetarea vieţii ca un rău [816].

4) Moartea nu are nici o legătură cu noi, căci trupul, după ce s-a risipit în elementele lui, nu mai are simţire şi ceea ce nu are simţire nu are nici o legătură cu noi [817].

5) Mărimea plăcerii îşi atinge limita în înlăturarea oricărei suferinţe. Cînd plăcerea este prezentă, atît timp cît este neîntreruptă, nu există nici durere, nici tristeţe, nici amîndouă împreună.

6) Nu-i cu putinţă să trăieşti o viaţă plăcută, fără a trăi cu înţelepciune, cumsecade şi cu dreptate şi nu-i cu putinţă să trăieşti cu înţelepciune, cumsecade şi cu dreptate, fără să duci o viaţă plăcută. Cine nu posedă ceea ce este necesar pentru o viaţă dusă cu înţelepciune, cumsecade şi cu dreptate, acela nu poate duce o viaţă plăcută.

7) Dacă orice plăcere ar fi în stare de acumulare, prin repetarea în timp şi pe întreaga structură a corpului sau, în orice caz, pe părţile principale ale naturii omeneşti, n-ar mai exista niciodată vreo diferenţă între o plăcere şi alta [818].

8) Dacă lucrurile care produc plăceri ar libera cu adevărat pe destrăbălaţi de temerile minţii şi de cele inspirate de fenomenele cereşti sau atmosferice, frica de moarte, frica de suferinţă ; dacă, mai departe, aceste plăceri îi învaţă să-şi limiteze dorinţele, n-am putea învinovăţi niciodată asemenea persoane, căci ele ar fi atunci din toate părţile năpădite de plăceri şi de nicăieri nu le-ar reveni vreo durere sau tristeţe, singurul lucru în care constă răul [819].

9) Ar fi cu neputinţă să alungăm teama cu privire la lucrurile de cea mai mare importanţă, dacă omul n-ar cunoaşte natura întregului univers, ci ar trăi în frica a ceea ce ne spun miturile. De aceea fără studiul naturii nu există o desfătare a plăcerilor curate [820].

---

815. Diogene Laertius, X, 125.
816. *Ibidem.*
817. *Ibidem*, X, 139. Acest lucru îl spune Epicur limpede şi în aceeaşi formă şi în Scrisoarea către Menoiceus (§ 124).
818. Diogene Laertius, X, 142.
819. Diogene Laertius, X, 143.
820. *Ibidem*, X, 143.

10) Norocul intervine numai arareori în viaţa înţeleptului; cele mai mari şi mai multe hotărîri ale acestuia au fost şi sînt şi vor fi luate de raţiune, de-a lungul întregii vieţi.

11) Omul drept se bucură de cea mai deplină pace a spiritului, pe cînd cel nedrept este copleşit de nelinişti de tot felul.

De asemenea, Epicur mai recomandă «totul cu măsură», «lipseşte-te bucuros de ceea ce nu ai», «obişnuieşte-te la un mod de viaţă simplu», «fugi din calea plăcerilor costisitoare», pentru a putea păstra sănătatea, iar farmecul plăcerilor să rămînă mereu proaspăt. «Vrei — îi scrie Epicur elevului său Idomeneus — să-l îmbogăţeşti pe Phytocles, atunci nu trebuie să-i înmulţeşti banii acestuia, ci să-i împuţinezi poftele» [821]. Pentru Epicur exercitarea virtuţii este indisolubil legată de plăcere.

Epicur mai recomandă vitejia, acţiunea şi dreptatea, fiindcă nedreptatea chinuie sufletul cu prezenţa ei.

La toţi filozofii de pînă acum am văzut că se preţuieşte virtutea ca scop suprem al vieţii. Pentru Epicur însă virtutea este numai un mijloc în slujba celui mai înalt scop: plăcerea. De asemenea şi înţelepciunea nu este decît maestrul ce trebuie să procure plăcerea, aşa că nu virtutea face pe om fericit, ci plăcerea pe care aceasta o produce [822]. Plăcerea este alfa şi omega filozofiei epicureice; plăcerea este punctul de plecare şi punctul terminus al fericirii umane, cum se exprimă Epicur către Menoikeus.

Epicur este de părere că nu oricine poate să ajungă la înţelepciune, ci numai aceia care au anumite predispoziţii şi au deprins exerciţiul. Dar acela care a ajuns la înţelepciune o posedă ca pe o calitate pe care n-o mai pierde niciodată şi cu aceasta el a realizat viaţa fericită. Căci viaţa fericită constă — pentru epicurei — într-o linişte filozofică, caracterizată prin aceea că filozoful îşi stăpîneşte poftele şi disprefuieşte tot ceea ce i-ar tulbura sufletul, cum este viaţa publică, gloria, onorurile, distincţiile şi bogăţia. Înţeleptul disprefuieşte toate aceste lucruri, pentru că el trăieşte printre oameni şi totuşi departe de agitaţiile vane şi nebune ale vieţii, asemenea unui zeu, care asistă la reprezentarea unei comedii sinistre.

Foarte curioasă este concepţia pe care Epicur o are despre relaţia dintre individ şi societate. În etica epicureiană nu se vorbeşte nicăieri despre conceptul de datorie, pe care ar avea-o individul faţă de societatea în care trăieşte. Statul şi justiţia au rostul de a asigura dreptatea, pentru ca indivizii să nu se vatăme unii pe alţii [823]. Dar pentru Epicur este mult mai înţelept ca omul să trăiască departe de viaţa politică.

821. Prof. Dr. Schmidt, *op. cit.*, p. 92.

822. Idee pe care a criticat-o Cicero în: *De finibus bonorum et malorum* şi Părinţii Bisericii. Vezi concepţiile acestora despre epicureism la: Alb. Warkotsch, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter*, Paderborn, 1973, p. 56, 59, 66, 99, 136, 151. 159.

823. Diogene Laertius, X, 150.

«Trăiește în obscuritate», aceasta este recomandația epicureianului. Din năzuința după liniștea interioară cît mai desăvîrșită, Epicur este împotriva căsătoriei și a familiei, deși nu o interzice cu totul. Sfatul lui este ca înțeleptul să se abțină de la căsătorie, din pricină că aceasta aduce cu sine griji și mizerii ce neliniștesc sufletul. Cu o putere de descriere genială Lucretius caută să arate influențele nefaste pe care le are iubirea asupra filozofului [824]. Epicur nu prețuiește decît prietenia, care, zice el, înavuțește viața și o tonifică [825].

Importanța epicureismului. Dintre concepțiile filozofice de după Aristotel, epicureismul este aproape singurul care are o formă dogmatică. În școala epicureiană cuvintele lui Epicur erau considerate ca fiind ultima înțelepciune, capabilă de a ferici pe oameni. De aceea subliniem, ca un fapt curios, că nu se cunoaște cazul ca un filozof epicureu să se fi alăturat unei alte școli filozofice. Această atitudine sectară dovedește importanța mare pe care o avea etica pentru epicurei.

Epicur a avut mulți elevi, dintre care numim : Timocrates din Lampascos, Idomeneus, Leonteus din Lampascos, Pitocles, Metodor din Lampascos, Apollodoros, Athenaios, Hermachos, care a urmat lui Epicur la conducerea școlii.

Epicureismul a fost reînviat pe la anul 200 d.Hr. în timpul imperiului de către Diogene din Oinanda, în provincia Licia, care a fixat pe o piatră — descoperită de curînd — preceptele epicureice. Dar acela care a influențat cultura antică și cea modernă în sensul epicureismului a fost Lucretius Carus, prin cunoscuta sa poezie : «De rerum natura», în care acesta expune concepția epicureică într-un stil de o poezie neîntrecută. Datorită acestei poezii epicureismul va reînvia în timpul Renașterii în filozofia lui Laurentiu Valla (sec. XVI) și a lui Gassendi (sec. XVII), cît și în sistemele materialiștilor moderni.

BIBLIOGRAFIE

Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer gesch. Entwicklung dargestellt*, ed. II, 5 vol., Tübingen-Leipzig, 1859—1868 (cu bibliografie) ; H. Usener, *Epicureea*, 1887 ; M. Guyau, *La Morale d'Epicure*, 1878 ; Kreibig, *Epikurs Persönlichkeit und seine Lehre*, 1886 ; A. v. Gleichen-Russwurm, *Epikurs Lehre*, 1909 ; E. Joyau, *Epicure*, 1910 ; Fr. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, p. 96—122 ; Brochard, *La morale d'Epicure*, 1905 ; Dr. H. Schmidt, *Epikurs Philosophie der Lebensfreude*, 1921 ; L. Robin, *La pensée grecque*, Paris, 1932 ; Renault, *Epicure, Lucrèce*, Paris, 1936 ; W. Schmidt, *Epikurs Kritik der platonischen Elementenlehre*, Leipzig, 1936 ; *The Stoic and Epicurian Philosophers. Extant Writtings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, Marcus Aurelius*. Ed. and Introd. by Whytney J. Oates, New York, 1940 ; A. Cresson, *Epicure : Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*. Et. des extraits de Lucrèce par E. Duhront, Paris, 1940 (trad. și în limba spaniolă) ; G. Copella, *Epicuro*, Milano, 1942 ; G. Copella, *Vita di Epicuro*, Milano, 1942 ; Atanassievitch, *L'atomisme d'Epicure*, 1956 ; A. J. Festugière, *Epicure et ses dieux*, 1956 ; A. Keim, *L'epicurèisme*, 1956 ; De Witt W. Norman, *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis, 1957 ; E. Tielsch, *Der Materialismus Epikurs. Versuch einer Korektur*, în : «Philos. nat.» 1970 (12) ; *Epicure et les epicu-*

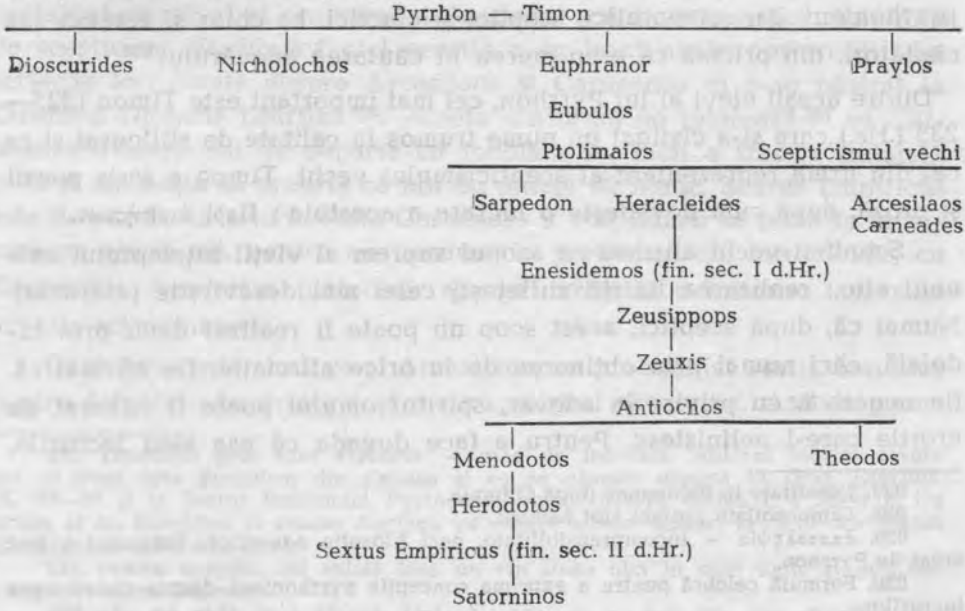
824. Prof. Dr. Schmidt, *op. cit.*, p. 102.
825. Diogene Laertius, X, 148.

riens. Textes choisis par J. Brun (Les grands textes), Paris, 1971 ; G. B. Kerferd, *Epicurus doctrine of the soul,* în «Phronesis», 1971 (16) ; B. Farington, *The Faith of Epicurus,* London, 1969 ; Al. Warkotsch, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter,* Paderborn, 1973 ; M. Heidegger, *Heraklit,* Hrsg. von M. S. Frings, 1979.

3. SCEPTICISMUL

Certurile aprige dintre cele patru şcoli filozofice despre care am vorbit pînă acum : şcoala platonică, peripatetică (aristotelică), stoică şi epicureică, care, fiecare combătînd pe toate celelalte, pretindea că deţine adevărul, tind tot mai mult, către sfîrşitul antichităţii, să provoace nesiguranţă în ceea ce priveşte cunoaşterea unui adevăr general valabil, sau, în unele cazuri, să trezească năzuinţa de a aduna mecanic crîmpeie de idei din toate sistemele filozofice şi să le contopească într-un sistem mai cuprinzător, în care să se împace toate antinomiile dintre diferitele şcoli filozofice. În cazul întîi certurile duc la scepticism, iar în cazul al doilea spre eclectism [826].

Desigur despre o şcoală filozofică sceptică nu poate fi vorba. Totuşi în secolul al IV-lea d.Hr. s-a încercat o expunere a ideilor sceptice şi această încercare a avut şi urmaşi. Aşa se face că putem vorbi despre următoarele direcţii sceptice : 1) Scepticismul vechi ; 2) Scepticismul Academiei de mijloc şi 3) Scepticismul nou. Iată, sub formă schematică, tabloul filozofilor sceptici în succesiunea lor, aşa cum este dată de Diogene Laertius la sfîrşitul expunerii vieţii lui Timon din Philisas şi completată cu cei care lipsesc :



826. Eclectism, de la grecescul «ἐκλέγειν» = aleg.

a. **Scepticismul vechi.** Scepticismul vechi a fost întemeiat de Pyrrhon din Elis [827], despre care știm foarte puține lucruri. Acesta ar fi trăit între 360—270 î.Hr. și se crede că ar fi luat parte împreună cu maestrul său, democriteanul Anaxarch, la campaniile lui Alexandru cel Mare, ajungînd pînă în India unde a cunoscut gimnosofiștii indieni și magii [828]. Pyrrhon a trăit în orașul său natal unde a ajuns vestit pentru liniștea lui sufletească, de care dădea dovadă în toate împrejurările. El a murit la adînci bătrîneți, fără să lase posterității nici o scriere. Toate datele despre Pyrrhon le avem furnizate de Diogene Laertius în «Despre viețile și doctrinele filozofilor», cartea IX, cap. XI, care, citînd pe Hecataios din Abdera, ne spune că Pyrrhon reprezenta o filozofie agnostică [829] și suspendarea oricărei judecăți, afirmînd că nu există nici frumosul, nici urîtul, nici dreptatea, nici nedreptatea. La fel, cu privire la toate lucrurile, susținea că nu există nimic cu adevărat și că oamenii săvîrșesc fapte în conformitate cu obiceiul și cu convenția, căci orice lucru nu-i mai mult într-un fel decît în altul [830].

Pyrrhon a combătut pe sofiști și prin felul lui de a fi și-a cîștigat mulți elevi. Cei mai importanți au fost: Hecatios din Abdera, Timon din Phlius, autorul lucrării «Silloi» și Nausiphanes din Theos, care ar fi fost, după unii, profesorul lui Epicur [831]. Toți aceștia au fost numiți pyrrhonieni, dar și aporetici, sceptici și efectici, ba chiar și zetetici sau căutători, din pricină că erau mereu în căutarea adevărului [832].

Dintre acești elevi ai lui Pyrrhon, cel mai important este Timon (325—235 î.Hr.) care și-a cîștigat un nume frumos în calitate de stillograf și ca cel din urmă reprezentant al scepticismului vechi. Timon a scris poezii și proză, după cum dovedește o lucrare a acestuia: Περὶ αἰσθήσεως.

Scepticii vechi afirmau că scopul suprem al vieții înțeleptului este unul etic: realizarea liniștii sufletești celei mai desăvîrșite (ataraxia). Numai că, după sceptici, acest scop nu poate fi realizat decît prin îndoială, căci numai prin abținerea de la orice afirmație, fie afirmativă, fie negativă, cu privire la adevăr, spiritul omului poate fi eliberat de erorile care-l neliniștesc. Pentru a face dovada că așa stau lucrurile,

827. Localitate în Peloponez lîngă Olimpia.
828. Gimnosofiștii indieni sînt fachirii.
829. ἀκαταληψία — incomprensibilitate, deci filozofie agnostică. Termenul a fost creat de Pyrrhon.
830. Formulă celebră pentru a exprima concepția pyrrhoniană despre cunoașterea lucrurilor.
831. Vezi: Diogene Laertius, X, 7 și 8.
832. P. Dumonz, *Le scepticisme et la phénomène, Essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme*, Paris, 1972.

scepticii au fixat zece moduri de îndoială sau «tropi» [833]. De aceea cine vrea să ajungă la liniştea sufletească, trebuie — zice Timon — să ştie trei lucruri: 1) Cum sînt lucrurile; 2) Cum să ne comportăm faţă de acestea; 3) Ce folos avem din această comportare? La aceste întrebări Timon răspunde: 1) Felul cum sînt lucrurile în sine nu vom putea şti niciodată [834]; Percepţiile noastre se raportează numai la apariţia acestora, aşa că părerile şi concepţiile noastre despre lucruri se fundamentează numai pe obişnuinţă. Oricărei afirmaţii despre lucruri i se poate opune o contraafirmaţie tot aşa de veridică. Deci agnosticism şi relativism. La întrebarea a doua el răspunde: 2) Noi nu putem afirma niciodată una cu siguranţă şi să zicem: este aşa, ci cel mult: mi se pare că ar fi aşa, ceea ce înseamnă că este mai bine să ne reţinem de a afirma ceva apodictic cu privire la adevărul despre lucruri [835]. Din pricina acestei reţineri, în a face o judecată, scepticii au fost numiţi şi «ephectici». Natural, acest lucru nu înseamnă deloc că scepticii ar fi renunţat la ştiinţă, dimpotrivă Sextus Empiricus îi consideră pe sceptici a fi mult mai cu experienţă decît ceilalţi oameni, iar Galen afirmă despre Pyrrhon că era un căutător fervent al adevărului. Aceasta este însă contrazicerea flagrantă de care s-au făcut vinovaţi scepticii.

b. **Academia sceptică de mijloc şi cea nouă.** După Crates, a urmat la conducerea Academiei platonice, Arcesilaos din Eolia (318—244 î.Hr.) care este, împreună cu Carneades din Cirene (217—132 î.Hr.) reprezentantul principal al aşa-numitei Academii sceptice de mijloc, stăpînită de scepticism. Şi, fiindcă nici aceştia n-au lăsat nimic posterităţii din scrierile lor, datele despre Arcesilaos şi Carneades ni s-au păstrat la Cicero şi Diogene Laertius [836]. Acesta din urmă ne relatează [837] că Carneades a mers atît de departe cu îndoiala sa, încît a tras la îndoială pînă şi afirmaţia sa proprie că noi nu putem şti nimic. Sextus Empiricus este de părere că prin aceasta Carneades a voit numai să pună la încercare pe elevii săi, pentru a-i conduce la platonism. Şi, într-adevăr, cu Carneades, Academia platonică ajunge iarăşi la o înflorire, aşa cum aceasta era odinioară.

Carneades este şi el, ca şi Arcesilaos, un probabilist vestit, mai ales pentru talentul său oratoric şi pentru spiritul său critic. Aşa se spune

833. Termenul grec este «τρόπος» — mod de îndoială. Autorul teoriei despre cei 10 tropi este Enesidem din Cnosos şi ea se găseşte expusă la Diog. Laertius, IX, 79—88 şi la Sextus Empiricus, *Pyrrhoneici hypotyposeis*, cartea I, § 36—178. Un urmaş al lui Enesidem şi anume Agrippa va reduce aceste moduri la cinci, iar Sextus Empiricus le reduce la două.

834. Pentru sceptici, nu există însă un «în sine» nici în sens logic şi nici ontologic, ci numai «aparţii».

835. «Eu mă reţin de a afirma» (ἐπέχα), sau «eu nu pot şti», sau «fiecărei teze i se opune o antiteză» sînt expresii sceptice.

836. Vezi: Diogene Laertius, IV, 28—45.

837. *Ibidem*, 40—66.

că fiind trimis la Roma — împreună cu stoicul Diogenes din Babilon și cu peripateticianul Critalaos — pentru a obține cruțarea Atenei de un impozit oneros, Carneades a zăpăcit pe romani cu strălucitoarea sa dialectică, cu care el știa să argumenteze cu o egală putere de convingere pentru și împotriva dreptății. Faptul acesta a făcut pe Caton Censorius să-l combată și să determine senatul să încheie tratativele mai repede, pentru ca delegația grecă să se întoarcă la Atena și să nu strice tineretul roman [838].

Carneades combate pe stoici și mai ales pe Chrysipp, care era în acea vreme cel mai vestit filozof dogmatic. Dovezilor pentru existența lui Dumnezeu, pe care Chrysipp le deducea din orînduirea teleologică a lumii, Carneades le opunea prezența răului în lume precum și alte contraziceri. Mai departe Carneades neagă posibilitatea unei argumentări precise și severe. Și, ca să facă dovada practică a acestui lucru, după cum ne relatează Lactantiu, Carneades ținea în Roma într-o zi o conferință în care făcea dovada că există dreptate, pentru ca în ziua următoare, într-o altă conferință, să dovedească contrariul.

Carneades nu s-a mărginit să demonstreze imposibilitatea cunoașterii ci a căutat să stabilească o teorie a probabilității. În această teorie el deosebea trei grade de probabilitate : 1) Reprezentările ce sînt considerate numai ca ceva în sine ; 2) Reprezentările ce sînt probabile și nu contrazic alte reprezentări ; 3) Reprezentările ce sînt confirmate multilateral de experiență. De exemplu, am reprezentarea unui lucru încolăcit ; atunci pot zice : aceasta este sau o frînghie sau un șarpe (probabilitatea de primul grad). Faptul că nu se mișcă, întărește probabilitatea că nu este un șarpe (gradul al doilea). Iar dacă lovesc corpul respectiv și acesta nu se mișcă spontan ca un corp viu, pot zice, cu al treilea grad de probabilitate, că aceasta este o frînghie.

Academia nouă. După Carneades Academia platonică se apropie de dogmatismul stoicilor, părăsind, cel puțin în parte, probabilismul sceptic, pentru a urma o tendință eclectică. Așa bunăoară, Filon din Larisa († 80 î.Hr.) afirmă, mijlocind între Carneades și stoici, că există totuși o știință evidentă. La fel și Antiochus din Ascalon părăsește cu totul scepticismul și acceptă un eclectism ieftin. Acesta afirmă că adevărul se află în afirmațiile acceptate de toți filozofii adevărați. Acesta este cazul la filozofii platonici, peripatetici și stoici.

După acești platonici, Academia nu mai este reprezentată de nici un filozof veritabil aproape 400 de ani.

c. **Scepticismul nou** (sec. I î.Hr. — sec. III d.Hr.). Scepticismul renaște în marea metropolă, Alexandria, și aceasta prin Enesidemos din Cnossos (sec. I î.Hr.) care se întoarce iarăși la scepti-

838. Plutarch, *Cato major*, c. 22 ; Cicero, *De orat.* II, 37—38.

cismul de factură pyrroniană [839]. Acesta este cunoscut fiindcă a sistematizat argumentele sceptice împotriva oricărei cunoştinţe sigure, motive pe care el le numeşte «tropoi», adică moduri de a provoca îndoiala fără a îndemna la afirmaţii dogmatice. Enesidemos fixează şi el zece asemenea motive [840], pe care le împarte în două grupe, după substratul de la care pornesc : senzoriale (ta pfainomena) şi judecăţile logice (ta noumena). Acestea au menirea să descopere relativitatea întregii cunoaşteri omeneşti. Enesidemos se consideră adept al lui Heraclit şi crede că metoda sceptică este cheia cu ajutorul căreia se poate ajunge la înţelegerea concepţiei heraclitene despre curgerea tuturor lucrurilor. Căci acest filozof nu neagă posibilitatea înţelegerii lucrurilor, ci el recunoaşte posibilitatea cercetării empirice. El recunoaşte chiar şi valabilitatea principiului cauzalităţii, dar combate orice afirmaţie dogmatică. Scepticismul lui Enesidemos are de aceea o valoare pozitivă, prin aceea că el nu neagă cunoaşterea adevărului, ci caută să fundamenteze cercetarea acestuia pe îndoială. Şi pentru Enesidemos senzaţia este singurul criteriu al adevărului.

Un alt reprezentant al acestui scepticism este Agrippa (sec. I d.Hr.). Acesta a fost urmaşul lui Enesidemos. Agrippa a redus numărul tropilor la cinci şi anume : 1) Contradicţiile diferitelor păreri despre acelaşi lucru ; 2) Nevoia de a merge la infinit pentru a dovedi ceva (regressus ad infinitum) ; 3) Relativitatea cunoştinţelor senzoriale ; 4) Arbitrarul afirmaţiilor dogmatice, agăţarea disperată a filozofilor de un principiu, pe care-l socotesc a fi ultim şi evident prin sine însuşi, pentru a scăpa de fatalul «regressus ad infinitum» ; 5) Aşa numita dialelă : orice principiu (A) folosit pentru a dovedi o afirmaţie (B) are el însuşi nevoie de afirmaţia întrebuinţată (B) pentru a fi întemeiat la rîndul său, deci, orice dovedire este ori un regres la infinit, sau un cerc vicios, o dialelă, o învîrtire pe loc [841].

Aceşti tropi au fost reduşi, după cum relatează Diogene Laertius, de un anonim la doi şi anume : 1) nimic nu poate fi cunoscut prin sine însuşi, fie prin simţuri, fie prin raţiune, ceea ce înseamnă că nimic n-are în sine o evidenţă nemijlocită şi 2) nimic nu poate fi cunoscut printr-un altul, căci, dacă am încerca acest lucru, sau mergem la infinit, sau ne învîrtim într-un cerc vicios.

Scepticismul acesta nu este o sofistică ieftină, ci mai curînd un fel de pozitivism sau un «ein Zuchtmeister des dogmatischen Vernünftlers», cum se exprimă Kant [842]. El este lăudat mai ales de către natura-

839. Vezi : Sextus Empiricus, *Pyrrhon hypot.* I ,c. 3 § 7.
840. Diog. Laert. IX, 79—88.
841. Sextus Empiricus, *op. cit.*, I, c. § 32—33.
842. Un maestru care înlătură dogmatismul.

liști ; cei mai mulți dintre sceptici sînt medici. La sfîrșitul secolului al II-lea d.Hr. exista în Alexandria o școală a medicilor empiriști, care căutau să înlăture toate părerile dogmatice cu privire la cauza și tratamentul bolilor și nu țineau cont decît de observație. Reprezentantul cel mai de seamă al acestui empirism sceptic a fost medicul Sextus, numit și «Empiricus» (cca 200—250 d.Hr.). De la acesta au rămas trei lucrări importante pentru cunoașterea scepticismului antic și anume : *Schițe pyronice*, trei cărți ; *Contra matematicienilor* [843], șase cărți ; *Contra dogmaticilor*, cinci cărți ; *Contra logicienilor, fizicienilor și eticienilor*. În aceste cărți, Sextus expune toate argumentele pe care el le poate aduce împotriva unei argumentări absolut sigure și mai ales împotriva cauzalității și a argumentelor pentur existența lui Dumnezeu.

În domeniul eticii, scepticii neagă că ar exista valori obiective și adaugă că chiar dacă ar exista asemenea valori, ele n-ar putea fi cunoscute niciodată și chiar dacă ar exista o «artă a vieții», în sensul unei cunoașteri a normelor etice, o asemenea artă n-ar putea fi comunicată, fiindcă nu există nici o posibilitate de a o învăța. O știință a moralei este pentru sceptici un curat nonsens. Din acest motiv, telosul vieții nu este scopul, ci rezultatul ce urmează din renunțarea la orice fel de afirmații, căci numai prin aceasta scepticul ajunge la cel mai înalt bun : ataraxia [844].

La sfîrșitul considerațiilor pe care le-am făcut cu privire la filozofia acestor școli, pe care noi le-am numit religioase-etice, trebuie să spunem că problema centrală pe care caută s-o soluționeze acestea este problema eliberării de lume [845]. Reprezentanții acestor școli sînt de părere că această eliberare nu este posibilă decît dacă omul încetează să dorească, încetează să sufere, încetează să lupte pentru soluționarea problemelor lumii. Omul trebuie să se situeze pe o poziție în care lumea încetează să-i mai prezinte un bun, o poziție în care pentru el nu mai există nimic bun de dorit, poftele și dorințele au amuțit și voința omului nu mai este mișcată de nimic. Dacă omul vrea să-și cîștige securitatea față de lume, el trebuie să realizeze o formă de viață lipsită de durere... o stare în care el suferă cît mai puțin și gustă cît mai mult fericirea. Această stare reprezintă fericirea epicureului. În sfîrșit, pentru a putea scăpa de neliniștea sufletească, omul trebuie să înceteze de a mai năzui ceva și să renunțe la încercarea de a soluționa problemele lumii, prin aceea că el ajunge la claritate, că acestea nu pot fi soluționate : această îndoială asigură liniștea scepticului [846]. Deci, deși așa de

843. Traduse și interpretate de Von Pappenheim ,1877—81 (Philos. Bibliothek).
844. Contra reprezentanților științelor.
845. Vezi : Sextus Empiricus, *Scurtă expunere a filozofiei sceptice*. În românește de St. Zeletin, București, 1923.
846. Kuno Fischer, *Descartes — Leben, Lehre und Werke.*, 1897, p. 26.

diferite, aceste şcoli filozofice au totuşi o idee comună ce le leagă : este idealul unui om eliberat de lume şi al unei conştiinţe ce nu se fundamentează decît în sine însăşi ; este idealul unei *autarhii* cît mai desăvîrşite.

La fel şi în ceea ce priveşte mijloacele prin care epicureii, stoicii şi scepticii caută să realizeze această salvare a omului din lume, ele sînt luate numai din lume. «Stoicul, zice Kuno Fischer, încearcă această salvare prin autarchia voinţei, pe care el o consideră ca pe o virtute. Această virtute este mîndrul sentiment al demnităţii şi al valorii proprii şi acest sentiment al demnităţii merge pe drumul vanităţii, ce duce direct în lume. Epicureul caută eliberarea în plăcere, pe care el ar voi s-o transforme într-o stare continuă : această plăcere este sentimentul comod al sănătăţii proprii, ce se află în mijlocul lumii. Scepticul caută şi el eliberarea de lume prin îndoială... Şi-această îndoială se fundamentează pe temeiuri naturale, pe înţelegerea intelectului natural ce aparţine lumii acesteia» [847].

De aceea, putem spune, cu acelaşi K. Fischer, că idealul cu ajutorul căruia aceşti filozofi vor să învingă lumea este alcătuit dintr-un material ce aparţine aceleiaşi lumi. Din acest motiv încercările stoicilor, epicureilor şi ale scepticilor de a învinge lumea sfîrşesc printr-un naufragiu caracterizat printr-o contrazicere cu ei înşişi.

Stoicul se simte bine în conştiinţa virtuţii sale ; el se simte fericit şi mulţumit că el nu mai are nevoie să năzuiască şi să dorească bunurile acestei lumi şi în felul acesta el transformă virtutea într-o plăcere.

Epicureul caută după plăcerea ca starea cea desăvîrşită a vieţii, stare ce exclude orice durere, dar cel mai mare duşman al plăcerii sînt plăcerile înseşi, şi de aceea epicureul este silit să fugă de plăceri şi să accepte, tocmai din cauza plăcerii, renunţarea şi cumpătarea. Epicureul face din plăcere o virtute.

Filozoful sceptic îşi face din îndoială o certitudine şi ajunge astfel în contrazicere cu sine însuşi, căci dacă îndoiala e sigură, ea nu mai este sceptică. Iar dacă ea este îndoielnică se suspendă şi scepticismul dispare.

BIBLIOGRAFIE

V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, 1887 ; A. Goedeckmeyer, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*, 1905 ; Raoul Richter, *Der Skeptizismus in der Philosophie*, 2 vol. 1904, 1908 ; Léon Robin, *Pyrron et le scepticisme antique*, Paris, 1944 ; W. Capelle, *Die griechische Philosophie*, 3 Teil, *Von Tode Platon bis zur alten Stoua*, 2 Aufl. 1954 ; W. Stegmüller, *Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis*, 1954 ; L. Robin, *La morale antique*, Paris, 1974.

847. *Ibidem*, p. 27.

B.

FILOZOFIA ÎN IMPERIUL ROMAN

1. INTRODUCERE

Poporul roman s-a dovedit a nu avea predispoziţii spre speculaţiile filozofice, ci era aplecat mai ales spre ceea ce este practic şi folositor. În timp ce dreptul roman, administraţia romană, strategia militară a legiunilor romane au rămas exemple ce au influenţat spiritul uman două milenii. Preocupările ideale cum ar fi poezia, artele plastice şi filozofia n-au putut să ajungă în Roma la înflorirea la care acestea ajunseseră în Atena lui Pericle [848]. La fel şi credinţele religioase ale romanilor erau îmbibate cu tot felul de superstiţii. Pentru cercetările în domeniul naturii, romanii nu aveau nici o înţelegere. Preocupările practice stăpîneau suverane peste întreaga viaţă a poporului roman, fără însă ca acesta să devină materialist [848 a], căci romanii considerau stăpînirea peste alte popoare superioară bogăţiei, iar gloria superioară bunăstării materiale. Virtuţile preţuite de romani erau iubirea de dreptate, curajul, rezistenţa şi disciplina. Iar metehnele romanului erau duritatea, cruzimea şi perfidia [849]. Extraordinarul talent organizatoric şi virtuţile războinice au făcut naţiunea romană mare şi puternică. Faţă de cultura şi arta greacă, romanii simţeau repulsie şi dispreţ. Arta şi literatura greacă n-a pătruns decît foarte tîrziu în Roma, însă odată cu acestea au pătruns şi luxul, lăcomia şi mai ales imoralitatea popoarelor asiatice. A fost un timp în care Roma devenise un fel de Babilon, în care toate popoarele învinse îşi găsiseră o nouă capitală. Aşa se face că în Roma se deschiseseră diferite şcoli retorice şi filozofice, ce au fost de multe ori interzise şi iarăşi permise, din pricină că romanii începuseră să se convingă că totuşi filozofia are o valoare, mai ales în ce priveşte menirea morală a omului, fericirea acestuia şi pregătirea teoretică pentru conducerea corectă a statului. De aceea tineretul roman a început să meargă în Grecia, pentru ca în oraşele acesteia şi mai ales în Atena, Rodos şi Alexandria, să cunoască înţelepciunea filozofilor greci. Acest lucru devenise într-un timp în imperiul roman aproape o modă. Dar cu toate acestea adevărul este că filozofia n-a înflorit în Roma şi că filozofii despre care vom vorbi în cele ce urmează n-au prea contribuit mult la progresul filozofiei şi al ştiinţei.

Stoicismul mijlociu. Şcolile filozofice ce au reuşit să se încetăţenească în Roma au fost: şcoala stoică şi cea epicureică. Aceasta din

848. Kuno Fischer, *op .cit.*, p. 28. Scepticismul a fost combătut de Sfinţii Părinţi. Vezi: Texte în Al. Warkotsch, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter*, Wien, Berlin, 1973.

848 a. Fr. A. Lange, Bd. I, p. 97.

849. *Ibidem.*

motivul că spiritul celei dintîi era înrudit cu spiritul romanilor, iar cea de a doua reprezenta oarecum spiritul progresist al vremii.

Cel dintîi gînditor care filozofează în Roma este stoicul Panetius din Rodos (cca 180—110 î.Hr.), care a trăit mult timp în Roma şi reuşeşte să cîştige pentru filozofie pe Scipio (Emilianus). Panetius considera filozofia a fi o îndeletnicire pur practică şi de aceea el preţuia pe lîngă filozofii stoici şi pe Democrit, Platon şi Aristotel. Panetius a îndulcit mult rigorismul moralei stoicilor şi a combinat teoria stoică despre dreptul natural cu ştiinţa juridică pozitivă a romanilor. Tot acesta a contopit filozofia stoică cu concepţia religioasă a romanilor şi a realizat un fel de religie filozofică acceptată de clasa cultă, care a fost recunoscută apoi în Roma aproape ca o religie oficială a statului. După unii istorici ai filozofiei, Panetius a mijlocit lui Q. Scevola, care era Pontifex Maximus, concepţia aceasta religioasă, cît şi poeţilor, filozofilor şi oamenilor politici romani. Scrierile lui Panetius nu ni s-au păstrat, ci le cunoaştem numai din lucrarea lui Cicero «De officiis».

Elevul lui Panetius a fost Posidonius din Siria (cca 130—50 î.Hr.). Şi acesta a combinat idei aristotelice, platonice şi ale altor filozofi cu ideile sale stoice. Alături de raţiune acesta recunoaşte şi sentimentele cît şi poftele ca facultăţi ale sufletului, iar din acestea el deduce afectele. Posidonius este mult mai dogmatic decît înaintaşii săi. El trecea a fi cel mai învăţat dintre stoici. În scrierile sale el se ocupă cu probleme de matematică, astronomie, fizică, geometrie, geografie, istorie şi gramatică şi, din acest motiv, Posidonius este socotit de Th. Gomperz ca fiind singurul savant universal alături de Aristotel în antichitate.

Mai amintim aici pe romanii influenţaţi de stoicism : Cato cel Tînăr (din Utica) şi pe geograful Strabo (58 î.Hr.—22 d.Hr.).

2. EPICUREISMUL ROMAN. TITUS LUCRETIUS CARUS

Titus Lucretius Carus s-a născut în 99 î.Hr. şi a murit în 55 d.Hr. Despre viaţa sa nu ştim nimic. Fr. A. Lange, care-i dedică un studiu substanţial în a sa celebră lucrare «Geschichte des Materialismus», crede că Lucretius a căutat cu ardoare să găsească un temei filozofic sigur pentru viaţa sa şi el a găsit acest temei în filozofia lui Epicur [850]. Entuziasmat de filozofia epicureiană scrie poezia sau poemul didactic «De rerum natura» [851], şi face acest lucru ca să cîştige pentru această filozofie

850. Fr. A. Lange, *op. cit.*, p. 99.

851. Este socotită ca opera cea mai reuşită pe care a putut-o crea spiritul roman.

și pe prietenul său poetul Memmius. În opoziție cu felul de a fi al epicureilor, poemul lui Lucretius este străbătut de duh serios, aproape stoic. Limba în care este scris acest poem este simplă și aspră. Poeții epocii lui Augustus, care depășiseră de mult acest fel de a scrie, îl laudă totuși pe Lucretius.

Poemul său cuprinde șase cărți al căror conținut este următorul: *Cartea întîi.* Religia este originea tuturor superstițiilor și a tuturor grozăviilor, prin teama pe care ea o trezește cu pedepsele veșnice, ea ucide în om bucuria vieții și liniștea sufletească [852]. Din nimic nu se poate naște nimic. Cine afirmă contrariul acela nu este însuflețit de spiritul științific. Atomii sau începuturile (primordia, principia rerum) se mișcă prin spațiul gol al nesfîrșitului univers, iar organizarea teleologică a lumii este numai un caz special între alte cazuri;

Cartea a doua. În cartea aceasta Lucretius se ocupă de mișcarea atomilor și de calitățile acestora. Mișcarea atomilor, zice el, este veșnică, iar forma acestora este foarte variată, cînd netezi, cînd aspri și colțuroși etc. Prin forma lor atomii impresionează simțurile noastre. Numărul formelor este mărginit, dar din fiecare formă există o infinitate de atomi. Din combinația acestor atomi se nasc lucrurile, așa cum din combinarea literelor se formează cuvintele. Dintr-o anumită combinație a atomilor și influența acestora se nasc senzațiile. Iar la sfîrșitul acestei cărți se găsește expusă concepția materialiștilor antici despre numărul infinit al lumilor, care dispar pentru ca să apară iarăși.

Cartea a III-a. În aceasta Lucretius își pune la contribuție toate puterile pentru a lămuri care este esența sufletului și a combate concepția despre nemurirea lui. Punctul de plecare este încercarea de a înlătura frica în fața morții, care, credea Lucretius, este originea tuturor viciilor. Acesta face deosebirea dintre suflet (anima) și spirit (animus). Atît sufletul cît și spiritul sînt, după Lucretius, de natură materială, constituită din atomi rotunzi și foarte mici. Dar atunci cum este posibilă senzația și celelalte fapte sufletești? Ca să poată răspunde la această întrebare dificilă Lucretius susține că mai există o parte a sufletului, ce este nespus de fină și interioară, pe care el o numește «sufletul sufletului» [853]. Dar întrebarea la care Lucretius nu poate răspunde este: Cum se face că un corp material are senzații, ce nu mai sînt materie? Întrebare la care, de la Lucretius încoace, mulți filozofi, n-au putut să dea nici un răspuns.

852. Lucretius combate religia romanilor, care era — zice el — o noapte a superstițiilor. Vezi: Zeller, op. cit., p. 111. Deci el atacă religia păgînă.

853. Vezi: Fr. A. Lange, *op. cit.*, p. 64. Vezi: P. Valette, *La doctrine de l'âme chez Lucrèce*, Paris.

La sfîrşitul acestei cărţi, Lucretius ajunge şi el, ca şi Epicur, la concluzia că moartea este ceva indiferent, fiindcă atunci cînd sîntem noi, nu este ea şi atunci cînd este ea, nu mai sîntem noi.

Cartea a IV-a. Cuprinde antropologia lucretiană. Este interesantă aceasta, din pricină că, spre sfîrşitul ei, Lucretius expune concepţia materialistă despre om şi mai ales el tratează despre importanţa vieţii sexuale.

Cartea a V-a. Expune istoria lumii şi a evoluţiei vieţuitoarelor, mai ales a omului. Tot aici el mai vorbeşte despre originea graiului, a artei, a statului şi a religiei, aşadar în această parte, Lucretius se ocupă de filozofia istoriei. Pentru acest poet-filozof religiozitatea adevărată nu o constituie ceremoniile cultice, ci *liniştea* cu care omul consideră tot ceea ce se întîmplă în lume.

Cartea a VI-a. Vorbeşte despre fenomenele extraordinare ce se întîmplă în natură şi despre bolile de care suferă omul.

Lucretius a influenţat puternic asupra cercului literar din timpul lui Augustus şi mai ales asupra lui Horatiu, care, sub această influenţă, s-a considerat un timp epicureu, ca mai apoi, ieşind de sub această influenţă, să se considere stoic, pentru a sfîrşi să nu mai jure pe cuvintele nici unui maestru. De asemenea şi Virgiliu cît şi Ovidiu au fost influenţaţi de Lucretius. Dar acesta este mai ales important în istoria filozofiei fiindcă a influenţat pe filozofii materialişti ai tuturor veacurilor, pînă la materialiştii moderni.

Vezi, P. Nizan, *Les matérialistes de l'antiquité*, Paris, 1968.

3. ECLECTISMUL ŞI SINCRETISMUL

La începutul sec. I creştin sistemele filozofice greceşti încep să-şi piardă independenţa doctrinară şi să împrumute reciproc idei şi astfel ele se transformă în sisteme eclectice. De aceea eclectismul este acea tendinţă filozofică ce constă în combinarea a tot ceea ce reprezentanţii acestei direcţii socoteau a fi bun, viabil şi adevărat în alte sisteme, cu scopul de a da acestor elemente o bază mai solidă. Iar prin sincretism se înţelege îmbinarea ideilor religioase a mai multor concepţii filozofice într-o nouă doctrină. Dar în fond amîndouă direcţiile îşi au originea în aceeaşi atitudine spirituală. Cine vrea să facă o distincţie între eclectism şi sincretism, acela nu poate face mai bine acest lucru decît dacă consideră pe Cicero ca fiind eclectic, iar pe Filon Evreul ca fiind sincretist.

După cum am remarcat mai sus, eclectismul este semnul oboselii filozofice şi al dezorientării în domeniul cercetărilor ştiinţifice independente. De aceea nu este deloc curios că eclectismul apare la poporul ro-

man. Acesta, nefiind un popor de filozofi, ca grecii antici, ci de oameni practici şi de militari, avea nevoie de o doctrină vagă şi elastică care să fie potrivită cu nevoile lui morale şi politice. De aceea singura contribuţie filozofică a Romei a fost eclectismul, reprezentat într-un chip clasic de Cicero.

Marcus Tulius Cicero (106—43 î.Hr.) n-a fost un filozof în înţelesul de astăzi al acestui cuvînt. Cicero s-a pregătit pentru a deveni retor. Dar în călătoriile sale el a fost nevoit să se intereseze şi de filozofie. În Roma el a ascultat lecţiile epicureului Phaidros, pe eclecticul academician Philon cît şi pe stoicul Diodotos, cu care era prieten. În Atena Cicero a ascultat pe Antiochos din Ascalon, reprezentant al Academiei, şi pe epicureul Zenon. De asemenea în Rodos el a mai ascultat şi pe stoicul eclectic Poseidonius [854].

Aşa se face că scrierile lui Cicero, scrise în ultimii trei ani ai vieţii acestuia, sînt îmbibate cu idei luate de la aceşti filozofi. Cicero apără în aceste lucrări punctul de vedere idealist şi respinge epicureismul. În ceea ce priveşte teoria cunoaşterii, Cicero se apropie de concepţia Academiei de mijloc, fără a putea însă să depăşească îndoiala. El se referă mereu la conştiinţa morală în genere şi la conceptele înnăscute. Cunoaşterea naturii nu l-a prea interesat pe Cicero, el fiind preocupat mereu de problema existenţei lui Dumnezeu şi a destinului. Afirmaţia atomiştilor materialişti că originea lumii este întîmplarea i se pare tot atît de absurdă ca şi aceea că dintr-o grămadă de litere scuturate pe o hîrtie s-au produs Analele lui Ennius. Pentru Cicero de mare valoare sînt acele adevăruri ce sînt comune tuturor oamenilor şi tuturor popoarelor. El accentuează mai ales credinţa în Providenţă şi în nemurirea sufletului, dar fără să poată depăşi îndoiala, fiindcă el n-a cunoscut decît superficial filozofia platonică şi aristotelică [855].

De asemenea Cicero este preocupat de probleme ca: cel mai înalt bun şi scopul vieţii individuale şi sociale. Binele moral, honestum, este definit de Cicero ca fiind ceea ce trezeşte aprobarea unanimă a tuturor oamenilor şi aceasta dezinteresat, fără să se ţină seama de succes. Cicero situează binele moral peste bunurile externe. Dar el înţelege greşit sensul cuvîntului grec „πάθος", ca semnificînd o atitudine pasivă a sufletului, sau un sentiment, o stare maladivă şi de aceea Cicero combate concepţia aristotelică după care virtutea ar fi măsura corectă a afectelor şi pretinde, împreună cu stoicii, că înţelept este numai acela care a realizat absoluta *apatie*. În opoziţie cu Aristotel şi în deplină concordanţă

854. Vezi: *Das neue Cicerobild.* (Wege der Forschung, Bd. XXVII). Ed. K. Büchner, Darmstadt, 1971.

855. Vezi: *Tusculanae disputationes*, I, c. 1; *De finibus bonorum et malorum*, V, c. 26.

cu stoicii, Cicero considera virtutea practică ca fiind superioară celei teoretice. Dar, spre deosebire de stoici, acesta accentuează şi datoriile pe care noi le avem faţă de patrie şi prieteni [856].

Importanţa mare a lui Cicero în filozofie constă în aceea că el este creatorul terminologiei filozofice în filozofia latină [857].

Un alt filozof eclectic este şi *Marcus Terentius Varro* (115—25 î.Hr.) elevul academicianului Antiochos, prietenul lui Cicero şi urmaşul lui Panaitios. Acest eclectic identifică Divinitatea cu sufletul lumii şi vorbeşte despre o teologie a înţelepţilor, alta a poeţilor şi alta a clasei avute. Augustin ne relatează că Varro ar fi formulat cam 288 de răspunsuri posibile la întrebarea despre cel mai înalt bun şi că el ar fi redus aceste răspunsuri la trei : Cel mai înalt bun se află în *virtute, bunătatea sufletului ; în bunurile originare ale naturii ; binele corpului* şi în unirea dintre aceste două, ca cea mai înaltă înţelepciune. Ca şi Cicero, Varro vorbeşte despre o triplă religie.

Mai trebuie să amintim în legătură cu direcţia eclectismului şi aşazisa şcoală a Sextierilor. Întemeietorul acesteia a fost *Quintius Sextius* (n.a. 70 î.Hr.). Elevul acestuia, Sotion, a fost profesorul lui Seneca. Sextierii sînt cunoscuţi pentru atitudinea lor etică demnă şi serioasă în faţa vieţii. În această privinţă ei se apropie de stoici. Sotion reluase chiar şi idei pitagoreice ca : autocritica zilnică, credinţa în metempsihoză şi reţinerea de la mîncarea cărnii.

BIBLIOGRAFIE

R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophische Schriften*, 1877—1883 ; Schmekel, *Philosophie des mittleren Stoa*, 1892 ; Léon Robin, *La morale antique*, Paris ; Paul Vallette, *La doctrine de l'âme chez Lucrèce*, Paris ; Lucreti Cari (Titus), *De rerum natura*, libri VI, Recocnovit. A. Cinquini, Ed. altera. Romae. In Aedibus «Academiae», apud. OET, 1948 ; Lucrèce, *De la nature*, tom. I—II, Texte etabli et traduit par A. Ernout, Paris, 1948 ; *Römische Philosophie und Briefliteratur*, Wien, 1948.

4. STOICISMUL EPOCII IMPERIALE

Din istoria filozofiei aflăm că în cele dintîi două secole ale imperiului roman studiul filozofiei devenise un fel de modă. Împăraţi ca Augustus au încurajat această năzuinţă şi de aceea scriitorii care îl înconjurau — Horatius, Virgilius, T. Livius — erau cunoscători ai filozofiei. De asemenea şi împăraţii Traian, Adrian, Antoninus Pius şi Marc Aureliu au favorizat studiul filozofiei. Dar romanii studiau filozofia mai mult «pentru ca să-şi ascundă sub un nume frumos lenea lor», cum ne relatează Tacitus. De aceea nu a fost nici o minune că la romani filo-

856. Cicero, *De officis*, I, c. 7.

857. L. Robin, *La morale antique*, Paris, 1940. Vezi : *Das neue Cicerobild*, cit. mai sus, cu multe contribuţii.

zofia a început să decadă. Totuşi şi în această epocă putem spune că au existat filozofi care nu s-au plecat în faţa spiritului vremii, ci şi-au găsit în filozofia stoică un refugiu, cu ajutorul căreia rezistă acestui spirit decadent. Aceşti filozofi sînt: Seneca, Musonius Rufus, Epictet şi Marc Aureliu.

a. **Seneca.** L. Annaeus Seneca (3—65 d.Hr.) s-a născut în Cordoba (Spania). Despre tinereţea lui Seneca ştim foarte puţine lucruri. El a fost fiul retorului L. Annaeus Seneca. După ce a făcut studii strălucite a ajuns educatorul lui Nero, care, suspectîndu-l mai tîrziu de necredinţă, l-a silit să se sinucidă. De la Seneca ne-au rămas multe scrieri, în care acesta se ocupă cu probleme din domeniul ştiinţelor naturii, din fizică, în formă de scrisori, multe scrieri moral-religioase. Demne de amintit sînt cele 124 de scrisori cu conţinut moral, pe care Seneca le-a scris prietenului său Lucillius. Acestea reprezintă şi astăzi o lectură admirabilă, aceasta din cauza ideilor nobile pe care ele le cuprind, a observaţiilor fine, a bogăţiei cunoştinţelor şi mai ales a admirabilei limbi literare în care se exprimă Seneca. Seneca face dovada cu aceste scrisori că el este un mare moralist.

Din lectura lucrărilor lui Seneca aflăm că pentru acesta importantă nu mai este problema esenţei virtuţii, ci sfaturile practice pentru conducerea în viaţă. «A făptui şi a nu vorbi, ne învaţă filozofia», scrie Seneca. Pentru acesta filozofia trebuie să fie întrebuinţată ca mijloc de mîntuire a vieţii şi nu ca distracţie. Iar ca scop suprem al eticii Seneca recomanda formula «A-ţi fi ţie însuţi credincios», sau «a voi mereu acelaşi lucru şi a nu voi mereu acelaşi lucru». Seneca îndulceşte mult rigorismul eticii stoice, fiind convins că omul îşi este sieşi suficient şi mult prea păcătos. De aceea el este chinuit de năzuinţa de a rupe legătura cu corpul şi cu mizeriile acestui pămînt şi slăveşte moartea ca pe începutul unei vieţi noi şi adevărate. Şi Seneca este mişcat de credinţa în Providenţă, în Dumnezeu, care este tatăl tuturor, mîntuitorul tuturor oamenilor. Seneca nădăjduieşte într-un «dincolo» mai bun, pentru care lumea de aici nu este decît un loc de pregătire. În faţa mizeriilor umane, Seneca slăveşte virtuţile următoare: mila, blîndeţea, iubirea nesfîrşită faţă de oameni. Din acest motiv, Seneca a fost preţuit mult de Părinţii Bisericii creştine [858].

Dăm mai jos cîteva din ideile lui Seneca ce se găsesc în traducerea germană în lucrarea lui K. Heinemann, *Lebensweisheit der Griechen*, citată de noi adeseori.

858. Vezi: Al. Warkotsch, *op. cit.*, p. 315. A fost lăudat de Lactantiu, vezi: *Divinae Institutiones*, III, 15; P. L. G., 390—394.

DESPRE LINIŞTEA SUFLETEASCĂ

1. Ceea ce ne interesează noi judecăm uşuratic: egoismul ne tulbură judecata. Mulţi oameni ar fi înţelepţi, dacă aceştia nu s-ar crede înţelepţi, dacă n-ar fi ipocriţi cu ei înşişi şi dacă nu şi-ar tăinui multe cu ochii deschişi. Ipocrizia proprie ne strică mai mult decît cea străină. Cine a îndrăznit să fie sincer cu sine?

2. De multe ori un bătrîn nu ne poate face dovada că a trăit mult timp, decît cu vîrsta lui înaintată. Mizeria ne deprinde să purtăm durerile cu vitejie, iar obişnuinţa să le purtăm uşor... Marele merit al naturii este că ea a inventat, ca mijloc de a uşura durerile noastre, uitarea, care în curînd ne obişnuieşte cu ceea ce este mai greu.

3. Trebuie să ne ridicăm la starea în care să nu fim capabili de a urî pe oameni din pricina viciilor lor, ci să-i rîdem şi să-l urmăm mai bine pe Democrit decît pe Heraclit, acesta din urmă plîngea cînd mergea pe stradă, celălalt obişnuia să rîdă; lui Heraclit îi apărea tot ceea ce se întîmplă în lume ca mizerabil, lui Democrit ca fiind o nebunie. Trebuie să privim totul într-o lumină frumoasă, pentru a putea suporta totul cu inima uşoară.

4. Un poet grec zice: «Uneori este dulce să fii nebun», iar Platon zice că zadarnic ciocăne la uşa poeziei cine este treaz, iar Aristotel afirmă că în fiecare geniu este amestecată şi puţină nebunie.

DESPRE MÎNIE

1. Dacă afli că cineva te-a vorbit de rău, gîndeşte-te dacă n-ai făcut tu mai întîi acest lucru şi despre cîţi ai vorbit şi tu de rău.

2. Aristotel era un apărător al mîniei, fiindcă credea că mînia nu trebuie înăbuşită cu totul, din pricină că este o împintenare spre vrednicie. Omul care nu poate să se mînie este lipsit de apărare, molatic şi încet şi incapabil pentru întreprinderi mari.

3. În fiecare seară cînd Sextius se culca, el se întreba: de ce obişnuinţă rea te-ai debarasat tu astăzi? Ce greşeală ai învins? În ce privinţă ai devenit mai bun? Ce obiceiu frumos de a trece în revistă fiecare zi! Ce somn urmează după o asemenea autocritică! Ce liniştit, ce adînc şi liber este sufletul cînd acesta a fost lăudat sau admonestat, cînd acesta ia cunoştinţă, asemenea unui privitor şi judecător misterios, despre caracterul său propriu.

DESPRE VIAŢA FERICITĂ

1. Fiecare duritate îşi are originea într-o slăbiciune.

2. A trăi fericit este identic cu a trăi în conformitate cu natura. Aceasta înseamnă următoarele: atunci cînd noi nu păstrăm predispoziţiile corpului şi necesităţile naturii din frică, ci cu ardoare ca pe nişte lucruri trecătoare, ce ne sînt date numai pentru o clipă, cînd nu ne transformăm în sclavii acestora şi nu permitem ca să fim stăpîniţi de ceva străin nouă şi cînd înţelegem plăcerile senzoriale şi ceea ce ne vine din exterior, ca şi cînd ar fi în război trupele de ajutor. Acestea trebuie să ne slujească şi să nu ne stăpînească, numai atunci fiind ele folositoare sufletului. De nimic mişcat şi nesilit de lucrurile externe, omul trebuie să fie un admirator al său însuşi, încrezător în geniul său şi hotărît la toate; într-un cuvînt să fie un artist al vieţii sale. Siguranţa sa însă să nu fie lipsită de judecată, iar judecata sa să nu fie fără statornicie. Voinţa sa să rămînă mereu aceeaşi, iar hotărîrile acesteia să rămînă neschimbate. Existenţa unui asemenea om este ordonată şi armonică; faptele unui asemenea om arată demnitate şi blîndeţe. Simţurile sale se caracterizează prin raţiunea adevărată, de la acestea îşi ia punctul de plecare, căci el n-are de la altceva să plece şi nici o altă năzuinţă spre

adevăr, decît ca el să se întoarcă spre sine însuşi. La fel procedează şi natura şi Dumnezeu, conducătorul universului; acesta activează în exterior, dar se întoarce iarăşi la sine. Tot astfel, să facă şi sufletul nostru; deşi acesta urmează simţurile, care-l pun în legătură cu lucrurile externe, totuşi el trebuie să rămînă stăpînul acestora şi al său însuşi. În felul acesta se naşte o putere, ce este mereu identică cu sine şi acea raţiune sigură ce nu se contrazice şi nu oscilează în păreri, concepte şi convingeri. Este vorba despre ceva ordonat şi în concordanţă cu părţile sale, la fel ca într-o muzică armonioasă, că atunci s-a realizat cel mai înalt bun. Cel mai înalt bun este armonia sufletului cu sine însuşi.

SCRISORI

1. Nouă nu ne aparţine decît timpul, toate celelalte sînt proprietăţi străine;

2. Sărăcia veselă este onorabilă, de fapt o asemenea trăire nici nu este sărăcie, dacă este veselă... Căci cine are suficient, acela nu este sărac, ci sărac este numai acela, care doreşte să aibă mai mult.

3. Interiorul nostru trebuie să fie deosebit de al celor mulţi; exteriorul nostru îl putem acomoda după mulţime.

4. Nu, n-ai să te mai temi în clipa în care vei învăţa să nu mai nădăjduieşti.

5. Dacă mi s-ar da înţelepciunea, dar cu condiţia s-o păstrez în mine şi numai pentru mine, aş restitui-o, fiindcă nici o posesiune nu este o fericire, decît dacă este gustată şi de alţii.

6. Cînd Stilpo — după cucerirea oraşului său natal şi după ce îşi pierduse copiii şi soţia — părăsi singur, dar fericit locul nenorocirii, fu întrebat de Demetrios — care purta porecla de «Poliorcetes» — dacă el a pierdut ceva. Acesta răspunse: «Nu, n-am pierdut, căci toate bunurile mele de preţ le am la mine». Pe acesta eu îl numesc un bărbat tare şi viteaz, care a reuşit să învingă pe cel mai victorios duşman. Toate bunurile le am la mine, a spus el, ceea ce înseamnă: virtutea, dreptatea, înţelepciunea, şi tocmai acel principiu după care să nu considere un bun, ceea ce i se poate răpi.

7. Cui nu i se pare că ceea ce este al său este cel mai înalt bun, acela este nefericit, chiar dacă stăpîneşte toată lumea.

8. Trăieşte în aşa fel cu oamenii, ca şi cînd te-ar vedea Dumnezeu, ca şi cînd ai vorbi cu Dumnezeu, ca şi cînd te-ar auzi oamenii.

9. Între metehnele nebuniei este şi aceea că nebunul abia începe totdeauna să trăiască.

10. Iubirea şi grija pentru corp este ceva înnăscut, dar noi nu trebuie să ne înduplecăm şi să devenim sclavul acesteia. Nu trebuie să ne comportăm ca şi cînd am trăi numai pentru corp.

11. Trebuie să fim atenţi cu cine mîncăm şi bem şi nu la ceea ce mîncăm şi bem. Fără prieteni viaţa se aseamănă cu aceea a unui leu sau lup.

12. Să nu crezi că fiecare om care rîde se şi bucură... Adevărata bucurie este un lucru serios.

13. Nu trebuie să te rogi lui Dumnezeu ridicînd mîinile spre cer. Dumnezeu este aproape de tine; el este cu tine şi în tine. Aceasta este credinţa mea. În noi trăieşte un spirit sfînt, care observă faptele noastre bune ori rele. Dacă vezi pe cineva care este neînfricat în primejdii, neatins de pasiuni, fericit în nefericire, liniştit în mijlocul furtunii... n-ai respect în faţa unui asemenea om? Nu zici imediat: «Această fiinţă este aşa de mare şi de înaltă că nu poate semăna cu corpul aşa de firav în care el trăieşte. O putere divină s-a coborît în acesta»?

14. Înţeleptul nu face nimic împotriva voinţei. Acesta nu se află sub puterea necesităţii, din pricină că el voieşte acelaşi lucru, la care vrea să-l silească necesitatea.

BIBLIOGRAFIE

Fr. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*, ed. 8, prelucrată de Dr. Max Heinze, Berlin, 1894 (cu bibliografie pînă în anul 1894); Rubin, *Die Ethik Senekas*, 1901; Strüber, *Seneka als Psychologe*, 1906; F.v. Hagen, *Zur Metaphysik Senekas*, 1905; K. Deissner, *Paulus und Seneka*, 1917; P. Barth, *Die Stoa*, Stuttgart, 1922; O. Förster, *Handschriftliche Untersuchungen zu Senekas Epistolae Morales und Nat. Quaest.*, Stuttgart, 1936; L. Peyrani, *Gli epigrammi de Seneca*, Torino, 1938; A. Pittet, *Vocabulaire philosophique de Sènèque*, Paris, 1937; B. A. von Proosdig, *Seneka als Moralist*, Leiden, 1937; A. Bougery, *Sènèque le philosophe*, Paris, 1938; Q. Ficari, *Le morale di Seneca*, Pesaro, 1938; A. Seipple, *Der Staatsmann und Dichter Seneka als politischer Erziher*, Würzburg, 1938; B. Axelson, *Neue Senekas Studien*, Lund, 1939; F. Martinazzoli, *Seneca*, Firenze, 1945; P. Hochart, *Etudes sur la vie de Sènèque*, 1956; Sènèque. *Sa vie, son oeuvres, sa philosophie*, Textes prèsentés par A. Cresson, Paris, 1956; G. Scarpat, *La lettera 65 di Seneca*, 2 ed., Brescia, 1970; A. L. Motto, *Seneca sourcebook; Guide to the thought of L. A. Seneca, in the extant prose Work*, Amsterdam, 1970.

b. **Musonius Rufus.** Musonius Rufus, din Volsinii, un stoic care aparţine aceleiaşi direcţii ca şi Seneca, profesorul lui Epictet, a fost exilat din Roma împreună cu alţi filozofi, de către Nero, în anul 65 î.Hr. Mai tîrziu, Musonius a fost rechemat în Roma de către Galba. La fel cînd Vespasian a exilat filozofii din Roma, Musonius a rămas în capitala imperiului. El a avut legături cu Titus. Pentru Musonius filozofia n-are decît un singur scop: virtutea, ce poate fi realizată numai prin exerciţiu şi nu prin învăţare. A fi bun şi a fi filozof este unul şi acelaşi lucru. Musonius recomanda viaţa simplă, viaţa la ţară, munca, cumpătarea, abstinenţa şi cea mai mare simplitate a vieţii. Cu aceasta, Musonius se apropie de cinism. Una dintre cele mai frumoase maxime musoniene este următoarea: Dacă tu acţionezi bine trudindu-te, truda are să treacă, dar binele rămîne; acţionezi rău cu plăcere, plăcerea trece, dar răul rămîne.

c. **Epictet.** Originea şi viaţa lui Epictet din Hierapolis (Frigia) este puţin cunoscută. Se crede că s-ar fi născut cam pe la anul 50 d.Hr., ca fiu al unui sclav, al lui Epaphroditus, un soldat din garda lui Nero. Epictet a fost eliberat şi a devenit elevul lui Musonius Rufus. Mai tîrziu el însuşi devine profesor de filozofie, reprezentînd stoicismul nou mai întîi în Roma, apoi, fiind alungat de către Domitian (94 d.Hr.) în portul Nicopolis în Epir, unde el şi moare în anul 120 d. Hr.

Disertaţiile (Διατριβαί) şi conferinţele lui Epictet ni s-au păstrat în notiţele lui Flavius Arrianus — care l-a ascultat pe Epictet şi care le-a publicat în 8 cărţi, dintre care nu ni s-au păstrat decît patru. De asemenea ni s-a mai păstrat un rezumat al Disertaţiilor cu titlul de *Manual* (Ἐγχειρίδιον), cunoscut în literatura filozofică sub titlul *Manualul lui Epictet* [859]. Ni s-au mai păstrat de la Epictet şi 180 de fragmente.

Epictet este reprezentantul cel mai ilustru al stoicismului roman. El accentuează ideea că filozofia are un singur scop: *să îmbunătăţească*

859. Manualul lui Epictet a fost tradus în limba română de C. Fedeleş.

pe om, să-l facă mai bun. Epictet pune mare cont pe valoarea lumii interioare și a libertății acesteia și neagă înșelătoarea lume a aparenței și ceea ce nu stă în puterea noastră. El prețuiește stăpînirea de sine, singura care duce la forță și fericire, și condamnă cedarea în fața poftelor; conducerea vieții în conformitate cu rațiunea și nu atitudinea ambiguă dictată de instincte este în mare cinste la Epictet.

În prefața traducerii sale, C. Fedeleș face o caracterizare în acest sens a personalității și filozofiei lui Epictet. Iată această caracterizare: «La Epictet totul este linie dreaptă. O singură mîntuire: filozofia; o singură putere: voința; o singură noblețe: rațiunea; o singură atitudine: demnitatea; o singură direcție: idealul; o singură metodă: lupta; o singură poziție: conștiința; o singură strategie: retragerea în tine însuți; un singur model în toate: natura; un singur rău: viciul; o singură siguranță: datoria; o singură armură a personalității: caracterul; o singură frumusețe: gîndul bun în fiecare clipă; o singură dorință supremă: perfecțiunea și apropierea de Dumnezeu, de care ne leagă pururea esența noastră rațională».

Pentru a ne convinge despre înălțimea morală a eticii lui Epictet, este suficient să citățm cîteva dintre ideile pe care le cuprinde Manualul său [860]:

— *Despre ceea ce stă în puterea noastră și ceea ce nu ne stă în această putere.*

În puterea noastră se află gîndirea, activitatea, năzuințele și aversiunea noastră, totul ceea ce vine de la noi. Nu stă în puterea noastră corpul, averea, faima și poziția sau rangul nostru — totul ceea ce nu vine de la noi.

Ceea ce stă în puterea noastră este ușor de realizat fără rezistență străină. Ceea ce nu stă în puterea noastră este trecător, dependent, căci se află în mînă străină și poate fi împiedicat.

Prin urmare, ia aminte, dacă tu vei confunda ceea ce este liber, cu ceea ce de la natură nu este liber și ceea ce este al tău, cu ceea ce este străin, să știi că mergi de-a dreptul la ciocniri, amărăciuni și nenorociri inevitabile și, deci, la conflicte cu oamenii și cu Dumnezeu...

— *Să nu confundăm lucrurile cu reprezentările noastre.*

Nu fenomenele naturii chinuiesc pe oameni, ci numai reprezentările despre acestea. Așa bunăoară moartea n-are nimic de temut, cum gîndește dealtfel și Socrate. Dar părerea noastră arătînd-o îngrozitoare, o face îngrozitoare. De aceea la orice piedică, durere sau nenorocire, tu nu da vina pe altul, ci numai pe tine, așadar pe părerea ta. Căci prostul la toate care nu-i reușesc dă vina pe altul; începătorul în ale filozofiei dă vina pe sine, iar înțeleptul nici pe altul, nici pe sine.

860. Citățm după: *Epiktäts Handbüchlein der Moral.* K. T. 1921, Prof. Dr. Schmidt.

— *La orice ademenire exterioară răspunde cu o virtute interioară.*

În faţa tuturor greutăţilor vieţii, caută în tine puterea cu care să le poţi ţine piept. La ispita frumuseţii, tu ai înfrînarea; la greutatea muncii, tu ai curajul; la vorba rea, răbdarea. Cînd ai ajuns la această deprindere, nimic nu va mai putea rezista în calea ta.

Gîndeşte-te la sfîrşitul tău! Nu murmura în faţa destinului. Nu pretinde ca totul să se întîmple aşa cum doreşti tu, ci fii mulţumit că se întîmplă aşa cum se întîmplă şi tu vei trăi liniştit.

Fă binele şi să nu-ţi pese de nimic. Puterea proprie te apără de orice ispită. Nu te sinchisi de lucruri exterioare. Învaţă să renunţi. Priveşte viaţa ca pe o reprezentaţie de teatru.

— *Ce ne învaţă gîndul morţii.*

Moartea, exilarea, în general totul ceea ce apare ca fiind îngrozitor, să-ţi fie mereu prezent în faţa ochilor. Şi mai ales moartea. Acest fapt te fereşte de gînduri mărunte şi de pofte nemăsurate.

Renunţă la recunoştinţa lumii. Păstrează-ţi atitudinea ta. Cîntăreşte urmările faptelor tale.

— *Păzeşte-ţi sufletul.*

Aşa cum eşti atent cînd mergi, ca să nu calci într-un cui sau să-ţi scrînteşti piciorul, tot asemenea fii atent, să nu-ţi murdăreşti sufletul. Dacă ai să observi acest lucru, nu te mai ameninţă nici o primejdie.

— *Fii reţinut în judecată. Caută fericirea în tine însuţi. După ce se cunoaşte un filozof.*

Nu te numi niciodată un filozof şi nici nu vorbi printre inculţi despre teorii filozofice, ci acţionează în conformitate cu aceste teorii. La masă nu vorbi mereu despre felul cum trebuie să se mănînce, ci mănîncă cum trebuie. Îţi aminteşti cum s-a ferit Socrate să strălucească ca filozof? Veneau la el oameni care doreau să vadă filozoful şi el îi îndepărta. Aşa că, dacă profanii discută o temă filozofică, tu să taci pe cît este posibil. Căci este primejdia foarte aproape, ca tu să vorbeşti despre lucruri pe care nu le-ai mistuit încă. Iar dacă cineva va zice că tu nu ştii nimic, să nu te superi de aceasta, atunci ai înţeles începutul menirii tale... Aşadar, nu orbii pe profan cu principii filozofice, ci dovedeşte adevărul acestora prin fapte.

— *Scriitorul savant nu este încă un filozof.*

Cînd cineva se mîndreşte că înţelege scrierile lui Chrysipp şi că le poate şi interpreta, atunci spuneţi: dacă Chrysipp ar fi scris clar, atunci acesta n-ar fi avut cu ce să se mîndrească. Eu însă ce voiesc? Să învăţ să înţeleg natura şi s-o urmez. Dar cine mă duce într-acolo? Mi se va răspunde: Chrysipp! Aşa că mă voi duce la acesta. Nu-i înţeleg însă scrierile, aşa că mă văd silit să caut pe cineva care să mi le lămurească, căci mai rămîne să trăiesc, să aplic doctrina lui Chrysipp.

Acesta este singurul lucru mare. Fiindcă dacă eu rămîn numai la admirarea explicării, nu sînt filozof ci filolog şi un savant, care, în loc să explice pe Homer, explică pe Chrysipp. De aceea, cînd cineva mă roagă să citesc din Chrysipp, trebuie să roşesc, dacă nu pot face dovada cu fapte ce corespund ideilor acestuia [861].

— *Ceea ce este cel mai important lucru.*

Cea dintîi şi cea mai importantă parte a filozofiei este aplicarea acesteia în viaţă. De exemplu, nici o minciună în vorbe şi în fapte. Al doilea sînt argumentele : de ce nu trebuie să minţi. Al treilea este fundamentarea şi cercetarea precisă a argumentelor, de exemplu de unde se deduce că acesta este un argument, ce este un argument, ce este o concluzie, ce este o contrazicere, ce este adevărat şi ce este fals. Al treilea este necesar din cauza a ceea ce am spus la al doilea, iar acesta din cauza celui dintîi. Cel mai necesar este primul fapt, la acesta trebuie să ne oprim. Noi facem însă invers, ne oprim la partea a treia şi nici nu ne mai gîndim la cea dintîi. Aşa se face că noi minţim, deşi foarte adesea facem dovada că nu trebuie să minţim [862].

d. **Marc Aureliu.** Reprezentantul cel din urmă al stoicismului la romani este împăratul filozof Marc Aureliu (121—180 d.Hr.). Despre acesta se spune că era o fire meditativă şi că iubea viaţa simplă şi retrasă. Caracterul său era dominat de conştiinţa datoriei. În 161 ajunge împărat şi, influenţat de doctrina lui Epictet, Marc Aureliu caută să realizeze o egală îndreptăţire a tuturor şi să asigure libertatea supuşilor săi. Dar epoca sa de domnie este plină de dificultăţi politice, financiare şi ideologice, aşa că dorinţa lui n-a avut nici un rezultat. Curios este că Marc Aureliu n-a înţeles mărimea şi sublimitatea creştinismului şi a dezlănţuit şi el o prigoană împotriva creştinilor. A murit în vîrstă de 60 de ani în campania pe care o conducea împotriva Marcomanilor.

În însemnările sale ce poartă titlul «Către mine însumi» [863], elaborate în campania contra Marcomanilor, Marc Aureliu prescrie anumite reguli morale pentru uzul propriu, un fel de socoteală zilnică a vieţii. Acest fel de filozofie practică aparţine dealtfel stoicismului tîrziu (roman). Ideea fundamentală a filozofiei lui Marc Aureliu este libertatea morală, ce decurge din faptul că natura umană este o natură raţională : nimic nu-l poate împiedica pe om să lucreze aşa cum îi dictează raţiunea şi de aceea aceasta formează «geniul» în om.

Evenimentele exterioare sau părerile oamenilor n-au, pentru Marc Aureliu, nici o importanţă ; raţiunea singură indică omului datoria ce

861. Sublinierile indică titluri din Manualul lui Epictet.

862. Vezi bibliografie despre Epictet la Überweg-Heinze, *op. cit.*, şi la A. Bannhöffer, *Epiktet*, 1964.

863. Tradusă în limba română de St. Bezdechi.

acesta o are de împlinit ; dacă ţi-ai făcut datoria, restul nu te mai interesează, important este să asculţi de glasul geniului tău, aşadar de glasul raţiunii.

Marc Aureliu crede că totul este condus în natură de un determinism implacabil, de o necesitate fatală, în care însă există o orînduire. Împăratul filozof trage din această idee următoarele concluzii :

Dacă totul în natură se întîmplă cu necesitate, atunci omul nu are să se mai teamă de nimic, nici chiar de moarte. Desigur condiţia este realizarea principiului conformităţii cu natura şi cu natura noastră raţională. A trăi conform cu ceea ce spune raţiunea este a realiza destinul nostru ca oameni şi a ajunge la liniştea pe care o produce conştiinţa datoriei împlinite. Epictet reprezintă, ca o concluzie practică, ideea că oamenii sînt toţi egali, căci toţi oamenii au aceeaşi natură raţională. Marc Aureliu accentuează şi el această idee a maestrului său, căci şi pentru el nu există decît o singură raţiune, o singură lege, un singur adevăr, o singură lume şi un singur Dumnezeu. Lumea este oraşul tuturor oamenilor sau statul în care întregul gen uman se supune aceloraşi legi. De aici porunca ajutorării celorlalţi oameni. Aceasta înseamnă că liniştea stoică nu este egoistă şi pasivă, ci ea obligă la o viaţă activă şi în folosul tuturor oamenilor. Este aceasta o nuanţă etică şi apropie stoicismul de creştinism. Stoicismul lui Marc Aureliu ia forma cea mai umană [864].

e.**Influenţa filozofiei stoice în istoria gîndirii romane.** Am lăsat să expunem această problemă la sfîrşitul capitolului «Filozofia în imperiul roman» din pricină că stoicismul este cea din urmă şcoală filozofică cu caracter oarecum sistematic-ştiinţific în filozofia antică. Cu Plotin va începe o nouă direcţie în filozofia antică. Dar toate concepţiile contemporane stoicismului, cît şi cele care vor urma, trebuie să se confrunte cu acesta. Plotin, bunăoară, combate materialismul stoicilor, dar suferă şi el în acelaşi timp influenţa stoicismului. Sufletul imaterial al lumii, care îşi are originea în spiritul lumii, este foarte adesea numit de Plotin cu numele stoic de «Logos», raţiunea lumii. Iar ideile după care este materia formată sînt de asemenea numite «Logoi» = idei ale raţiunii universale, în sensul de «logoi spermaticoi».

Cu această idee a Raţiunii universale, despre care vorbeau stoicii, Plotin a mai luat şi ideea Providenţei divine şi a teodiceii [865]. Dar mai ales psihologia şi epistemologia stoică au influenţat puternic pe întemeietorul neoplatonismului.

---

864. G. Loisel, *Marcaurèlia. La doctrine stoïcienne de vie religieuse, morale et sociale*, Paris

865. Vezi : P. Barth, *Die Stoa*, 3—4 Aufl., 1922, p. 155.

Stoicismul a influențat și gîndirea iudaică a antichității. El a influențat mai ales pe Filon Evreul, a cărui concepție filozofică este platonică, aristotelică și stoică [866].

Stoicismul a influențat și pe unii dintre Părinții Bisericii [867]. Așa bunăoară, Iustin Martirul afirmă că cea mai bună filozofie este aceea a lui Platon [868]. Dar tot el așează stoicismul pe aceeași treaptă cu Platon; concepțiile acestora nu sînt străine de creștinism, ci numai neidentice peste tot cu acesta [869]. Despre filozofii stoici, Iustin Martirul zicea că, fiindcă aceștia se trudeau să trăiască conform cu Rațiunea divină, sînt egali cu creștinii [870].

Desigur Părinții Bisericii nu primesc materialismul stoic și nici panteismul acestora, dar ori de cîte ori ei vorbesc despre Dumnezeu folosesc expresii stoice. Să dăm de exemplu pe unii apologeți: «Totul este ținut laolaltă prin spiritul lui Dumnezeu», zice Atenagora [871]. «Există o divinitate prin care totul este viabil, mișcat, hrănit și condus. Totul este plin de Dumnezeu, Creatorul. Acesta nu este numai foarte aproape de noi, ci este turnat în noi», citim la Minicius [872]. (Vezi A. N. Armstrong-R. A. Marcus, *Fe cristiana y filosofia grieca*, Barcelona, 1970).

Apologeții au fost influențați mai ales de cosmologia și teleologia stoică. Atenagora vorbește, împreună cu stoicii, despre o «armonie și simpatie a tuturor ființelor vii», care «își au principiul lor de viață de la Dumnezeu» [873]. El repetă chiar și eroarea stoică că nici un animal nu este dușman celor de o seamă cu el [874]. De asemenea afirmă că nimic nu este creat în zadar de către Dumnezeu, că acesta nu vrea ceea ce este împotriva naturii, ceea ce înseamnă că binele este identic cu ceea ce este conform cu natura, ca la stoici.

Influențat de stoicism a fost și Clement Alexandrinul. Acesta combate stoicismul și materialismul stoicilor [875], dar el afirmă, ca și stoicii, că lumea este devenită din foc [876]. Omul este în mic un cosmos, ca și lumea în mare [877]. Lumea este o unitate, în care, după cum afirmă Chrysip, totul se află într-o strînsă legătură [878].

866. *Ibidem*, p. 163.
867. Barth vorbește chiar despre o influență stoică în Noul Testament. Vezi *op. cit.*, p. 173.
868. Dialog cu Thryphon, cap. 8. Desigur că Sfinții Părinți subliniază și partea umbroasă a filozofiei păgîne.
869. *Apol.* II, 13.
870. *Ibidem.*
871. Libellus pro Chr., cap. 6. Vezi: Warkotsch, *op. cit.*, p. 410.
872. Citat la Barth, *op. cit.*, p. 116.
873. *De resurectione*, p. 15. Vezi: Warkotsch, *op. cit.*, p. 37—46.
874. *Libre pro Chr.*, cap. 3.
875. Vezi: *Strom.* I, 51, 1; *Protr.* 66, 3.
876. *Ibidem*, V, 9, 4.
877. *Protr.*, 5, 3.
878. *Ibidem*, 51, 5.

Clement Alexandrinul reprezintă şi el concepţia — ca şi stoicii — că Providenţa domneşte în lume şi că răul este justificat ca opoziţie a binelui, fiindcă armonia lumii se naşte din contradicţii [879].

Şi în concepţia sa psihologică Clement este influenţat de către stoicism. Ca şi acesta, Clement accentuează contradicţia dintre trup şi spirit, dar spiritul este la el, ca la stoici, o revărsare din Dumnezeu [880], partea conducătoare şi care «alege» a sufletului, cum este numit el cu nume stoice. La fel şi în etică, Clement e influenţat de stoici [881].

Mai mult decît pe Clement Alexandrinul, stoicismul a influenţat pe Origen şi prin acesta gîndirea stoică a influenţat asupra celor trei mari capadocieni : Grigorie de Nyssa, Vasile cel Mare şi Grigorie de Nazianz. Nici chiar Augustin n-a scăpat de influenţa stoică [882].

Stoicismul a influenţat pe mulţi alţi gînditori în istoria filozofiei. Noi nu amintim aici decît pe cei mai importanţi : Joh. Bodinus, Herbert de Cherbury, Althusius, H. Grotius, Leibniz, Thomas Morus, Descartes, Cumberland, Chr. Wolff şi Kant. Toţi aceştia sînt, într-un fel sau altul, tributari filozofiei stoice.

BIBLIOGRAFIE

F. Ravaison, *Mémoire sur le stoicisme*, 1, 1857 ; H. A. Winckler, *Ein Beitrag zur Geschichte des Stoizismus*, 1878 ; T. Gomperz, *Griechische Denker*, vol. III, 3 ed. 1880 ; A. C. Pearson, *The Fragments of Zeno and Kleanthes*, London, 1891 ; A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa*, Berlin, 1892 ; E. Renan, *Marc-Aurèle*, 1881 ; F. Ogetreau, *Essai sur le système philos. de stoiciens*, 1885 ; Ad. Bachöffer, *Epiktet und die Stoa*, 1890 ; P. Barth, *Die Stoa*, 3—4 ed. 1922 ; W. Wieler, G. Champmann, *The Elect of Stoicisme upon his Tragedies*, 1949 ; Jagnes ab Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vol. 1921—1924 ; *Stoa und Stoiker. Die Gründer : Panaitos, Posidonios. Selbstzeugnisse und Berichte. Eingeleitet und übertragen von Max Pohlens*, Zürich, 1950 ; Max Pohlenz, *Die Stoa, Gesch. einer geistigen Bewegung*, 3 ed. 2 vol. Göttingen, 1964 ; *Les Stoïciens*. Textes trad. par E. Brehier, Paris, 1962 ; *Greek ethical thought from Homer to the Stoics*, 1925, retip. 1971 ; Fr. Adorno, *Il pensiero greco-romano et christianisimo*, Bari, 1970 ; Al. Warkotsch, *op. cit.*

C.

PERIOADA TEOLOGICĂ A FILOZOFIEI ANTICE

1. DIRECŢIA TEOSOFICĂ PREMERGĂTOARE A NEOPLATONISMULUI

Perioada a treia a filozofiei greceşti este dominată de :

1) Filozofii greci şi evrei ; 2) de neopitagorei, de platonici pitagorizanţi şi 3) de neoplatonici.

1. Filozofii greco-iudaici caută să contopească iudaismul cu elenismul. Neopitagoreii, platonicii pitagorizanţi şi neoplatonicii ajung,

879. *Strom.* IV, 40, 3.
880. *Protr.* 60, 2.
881. P. Barth, *op. cit.*, p. 185—186.
882. *Ibidem*, 481.

datorită faptului că filozofia greacă se transformă în teosofie în urma scepticismului și a eclectismului, sub influența orientului.

Despre o contopire a iudaismului cu filozofia greacă se poate vorbi în Septuaginta [883], cît și la Aristobulos peripateticianul [884]. Acesta din urmă reprezintă o concepție filozofică influențată de Aristotel și de stoicism. Dumnezeu este, pentru acesta, o ființă transcendentă lumii, care tronează în cer, iar pămîntul este așternutul picioarelor lui. Dumnezeu este nevăzut. El nu poate fi intuit nici chiar de către suflet, ci numai de nous. Aristobul încearcă să arate că creația lumii se fundamentează pe numărul șapte [885]. Influențat de stoici Aristobul întrebuințează metoda alegorică, cu ajutorul căreia el interpretează anumite fenomene ale naturii [886].

Dar cel mai important dintre filozofii care reprezintă direcția alexandrină-iudaică este Filon (numit și Evreul).

Filon Evreul (n. 25 î.Hr.) s-a născut în Alexandria dintr-o familie de vază din acest oraș. După datele furnizate de Eusebiu [887] și Ieronim, Filon se trăgea dintr-o familie de preoți. În a. 40 d.Hr., îl întîlnim pe Filon în Roma, trimis fiind de către evreii alexandrini în calitate de ambasador, pe lîngă împăratul Caligula, ca să intervină pentru evrei. Anul morții lui Filon nu ne este cunoscut. Știm numai că în anul 42 d.Hr. a predat impozitele pentru templu în Ierusalim.

De la acesta ne-au rămas mai multe scrieri [888]. Cu ajutorul metodei alegorice, desăvîrșite de stoici, Filon interpretează filozofic Pentateuhul. Și el face acest lucru în convingerea că rămîne pe temeiul iudaismului și că nu face decît să descopere sensul adînc al acestuia. Dar în același timp sistemul lui filozofic este puternic influențat de spiritul filozofiei grecești.

Și pentru Filon hotărîtoare este contopirea, făcută de către Poseidonios, între platonism și stoicism. Filon reduce realitatea ca fiind fundamentată pe doi factori. Ultimele principii ale lumii sînt pentru Filon cauza cauzatoare divină și materia, asupra căreia se întinde cauzalitatea divină. Concepția despre care amintește Cartea înțelepciunii numai în treacăt, despre o materie haotică originară, devine la Filon piatra de temei a sistemului său, înlocuind astfel învățătura despre creația biblică a lumii cu ideea formării lumii dintr-o *materie originară.*

883. Vezi: Eusebius de Ces. *Praeparatio evang. XIII*, 12.
884. A trăit între a. 181—145 î.Hr., în timpul lui Ptolomeus Philometor.
885. Vezi: Eusebius, *op. cit.*, XIII, 12.
886. Aristobulos a fost un teolog evreu în Alexandria (181—146 î.Hr.). El a pus în circulație ideea că înțelepciunea antică greacă își are originea în Pentateuh. Vezi: Clement Alexandrinul, *Strom.* I, V, VI și Eusebiu, *Prep. evang.*, VII, VIII, IX, XIII.
887. *Histor. eccle.*, II, 4.
888. Filon, *De posteritate Caini* § 1; *Quod deus sit immutabilis* § 52; *De opificio mundi* § 8; *De praemiis et poenis* § 40; *Leg. alleg.* I § 36.

Totuşi la Filon relaţia dintre Dumnezeu şi lume nu este gîndită ca la stoici. Dumnezeu este transcendent lumii şi nu Pneuma care întrepătrunde lumea, şi el se află într-o contradicţie flagrantă cu materialitatea Pneumei, căci el este imaterial. Prin această concepţie despre un Dumnezeu transcendent lumii şi spiritual, Filon depăşeşte chiar şi concepţia Vechiului Testament despre divinitate. De fapt, însă, Filon nu se îndepărtează cu concepţia lui despre Dumnezeu numai de panteismul şi materialismul stoicilor, ci şi de concepţia biblică. Dumnezeu, zice Filon, este mai bun decît ştiinţa şi virtutea, decît binele şi frumosul. De aceea noi nu putem înţelege decît că Dumnezeu există. Filon şi numeşte pe Dumnezeu ca fiind Existenţa [889]. Direcţia în care Filon dezvoltă concepţia despre Dumnezeu a fost străbătută şi de Platon. Dar Filon îl depăşeşte pe Platon şi afirmă pentru prima oară transcendenţa lui Dumnezeu. Că Dumnezeu este totalitatea oricărei desăvîrşiri este cealaltă latură a aceleiaşi idei. Dumnezeu este o existenţă personală în Vechiul Testament, Filon se îndepărtează însă de această idee [890].

Din năzuinţa lui Filon de a umple prăpastia dintre Dumnezeu şi materie el a preluat de la filozofii greci ideea Logosului. Dumnezeu nu influenţează asupra lumii direct, ci prin anumite puteri, dintre care cea dintîi este Logosul. Concepţia lui Filon despre Logos este cea mai dificilă de înţeles.

De aceea, după cum am văzut, la Filon existenţa este identică cu Dumnezeu. Τὸ ὄντως ὄν este numele lui Dumnezeu [891]. Dumnezeu este Nedeterminatul pur, lipsit de orice relaţie, Existenţa ce nu poate fi descrisă. Dumnezeu este lipsit de orice calitate [892], el este ἄποιος. Punctul de vedere al filozofului este agnosticismul. Dinspre lume Dumnezeu nu poate fi înţeles, căci este transcendent lumii. Desigur că şi Filon reprezintă ideea că Dumnezeu, τὸ ὄν, este producătorul lumii [893]. El cunoaşte chiar argumentul fizico-teleologic despre existenţa lui Dumnezeu [894].

Dar cu toate acestea, Dumnezeu nu poate fi atras în cercul proceselor trecătoare ale lumii. Filon accentuează că deşi cosmosul este fiul mai tînăr al lui Dumnezeu, el n-a crescut totuşi mare sub mîinile lui Dumnezeu, ci sub mîinile Logosului. În scrierea sa despre opera lumii citim următoarele :

889. Vezi : Filon, *Quod deus sit immutabilis* § 62 ; *Quod deter. potiori insidiari soleat* § 160 ; *Vita Mosis* I, 75.
890. *De opif. mundi* 10 ; *De ebrietate* § 32.
891. Vezi : *De Abraham* II, 19.
892. Unii cred că Filon este influenţat de ideea unui Brahma, sau Tao, ori de concepţia lui Parmenide despre Existenţă.
893. Dähne, Gesch., *Darstellung der alex. Religionsphilosophie*, 1834, p. 124.
894. Filon nu admite o creaţie ex nihilo.

Dumnezeu a ştiut că o copie frumoasă nu este posibilă fără un prototip frumos. De aceea el a creat mai întîi un prototip spiritual asemenea cu sine : a creat Logosul [895]. Acesta a creat pe om ; omul este creat după asemănarea Logosului [895 a]. După om au fost create animalele, plantele şi tot ceea ce există. La Filon este vorba de un dualism, ca dealtfel şi la Platon. Chiar şi categoriile abstracte şi spirituale sînt supuse acestui dualism. Aşa bunăoară, la Filon, ceea ce la oameni se numeşte dreptate şi adevăr, este numai o formă metaforică pentru ceea ce la Dumnezeu este prototip şi principiu, ceea ce înseamnă ca idee [896].

În scrierea «De profugis», Filon reprezintă ideea că Dumnezeu şi Logosul şi-au împărţit atribuţiile. Dumnezeu preia ceea ce este mai înalt, în timp ce ceea ce este inferior lasă el fiinţelor, care se află între El şi lume.

Aşa se face că Filon aşează între Dumnezeu şi lume fiinţe mijlocitoare şi puteri, ce nu sînt altceva decît ideile platonice. Fapt care dovedeşte că spiritul în care filozofa Filon este cel grecesc. Atunci cînd Filon afirmă că totul ceea ce dovedeşte măsură şi simetrie trebuie lăudat [897], vorbeşte prin el grecul. De aceea, pentru Filon, Logosul este identic cu temeiul ordinii în natură, pe pămînt şi în spaţiile universului, ca legea ce dirijează anotimpurile şi constanţa acestora şi care afirmă natura eterică, speciile plantelor şi ale animalelor, cît şi curiozităţile caracteristice ale acestora [898].

Pentru forma aceasta de revelaţie a Logosului se află şi la Filon termenul de *Logos spermaticos*, dar cu alt înţeles decît la stoici. Filon întrebuinţează acest termen pentru a lămuri felul dublu al activităţii marelui Logos. Acest Logos spermaticos este la Filon expresia unei forţe latente cu caracter metafizic, în care se realizează ideea plină de viaţă [899].

Termenul are o mare importanţă în antropologia lui Filon. Omul este pentru gînditorul alexandrin o ideală prescurtare a lumii, iar lumea o mărire a individului om [900]. În scara universală omul are cea mai mare valoare, căci el se află pe treapta cea mai de sus : lumea fiinţelor neraţionale (ἄλογα) există numai din pricina omului [901]. Hotărîtoare la om este raţiunea sa. Spiritul omului se află mai aproape de Dumnezeu, cît şi de prototipul său Logosul [902]. Prin înrudirea aceasta esen-

895. *De opi. mundi*, I, 2.
895 a. *De opi. mundi*, p. 91.
896. Aucher, *Quaest. in Genes.*, IV § 115, p. 334.
897. *Quaest. in Genes*, 24, 17.
898. Descrierea în : *De Mose* III, II, 154.
899. Vezi : *De opif. mundi*, I, 9. Vezi : un studiu temeinic despre logosofia filoniană ; A. Aall, *Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie*, Bd. I, Leipzig, 1896.
900. *Quis rer. divin. haeres* I, 494.
901. *Quaest. in Genes.* 6, 17. Vezi : Harris, *Fragments of Philo*, p. 26.
902. *De execrat.* II 435 ; *Quis rer. div. haeres* I, 505.

tială divinitatea rămîne imanentă lumii [903]. Căci legătura Logosului cu spiritul individual al omului este de o natură adîncă şi de o interioritate mistică. Logosul îl ilumineză şi îl luminează pe om ca soare, cu marea sa lumină [904].

Filon distinge şi el la om un λόγος ἐνδιάθετος şi λόγος προφορικός, expresii create de stoici. Cu privire la univers, Filon reprezenta concepţia că Logosul, care corespunde acelui «endiatetos» al omului, se află în ideile originare şi necorporale, din care se naşte lumea inteligibilă, în timp ce celălalt, care corespunde aceluia de «proforicos» al omului, se află în lucrurile vizibile, care sînt imitaţiile şi copiile acestor idei şi constituie lumea perceptibilă senzorial.

Interioritatea cu care se leagă Logosul şi umanul se vădeşte mai ales în etică. Etica joacă la Filon un mare rol. Cel mai înalt bine este la Filon să nu făptuieşti nici un păcat [905]. Filon îşi fundamentează etica în aşa fel încît el acceptă trei virtuţi : 1. Virtutea practică ; 2. Virtutea teoretică şi 3. comunitatea extatică cu Dumnezeu ca cea mai înaltă virtute. Aceasta din urmă este de natură intuitivă. Dumnezeu este izvorul înţelepciunii (Fons intelligentiae) şi fiindcă înţelepciunea este o temă fundamentală etică [906], ceea ce înseamnă că Dumnezeu este izvorul moral [907]. Virtutea pe care o realizează omul este numai o metaforă a celei originare, ce se află la Dumnezeu [908]. Şi aici Logosul etic este o fiinţă mijlocitoare pentru realizarea idealului etic. Logosul etic este numai o strălucire a celui fizic. Filon vorbeşte despre λόγος τῆς φύσεως care trebuie urmat cu orice preţ, ceea ce aminteşte de regulile de viaţă stoice. Ceea ce face înţeleptul sînt fapte ce corespund Logosului, care constituie piatra de încercare. În acest sens el este numit ὁ θετός λόγος sau ὁ ὀρθός λόγος.

Scopul ultim al vieţii omului nu se istoveşte în însuşirea Logosului. Dar totuşi el este penultimul scop, pentru realizarea căruia acesta are nevoie de o mare cheltuială de energie. Numai progresiv poate omul să se apropie de realizarea acestui scop. Filon crede în progresul etic.

Ca şi în viaţa omului, tot de asemenea şi în istoria omenirii Logosul filonian joacă un mare rol. Logosului se datoreşte dacă ceva este bine ori rău ; el este cîrmaciul şi conducătorul întregului ; năzuinţele şi osîrdiile omului n-au nici o semnificaţie [909]. Alături de forţa creatoare a lumii se află aceasta, care conservă şi guvernează ca al doilea membru

903. *De sobriet.* I, 402.
904. Vezi : Siegfried, *Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments*, Jena, 1875, p. 228.
905. *Quaest. in Genes.* citat la Harris, p. 16.
906. Filon îl depăşeşte pe Aristotel. Vezi : *De pot. Caini*, I, 241.
907. *De septen* II, 280.
908. *Quaest. in Genes.* IV, 115.
909. *De cherubim.* I. 145.

al unuia şi aceluiaşi concept Logos. În eterna schimbare a ceea ce este pămîntean acest Logos rămîne ca o bandă care uneşte şi clădeşte netulburat pe ruinele imperiilor distruse oraşul ideal universal, care a fost visul politic al lui Filon ca şi al stoicilor [910].

Interesant este că Logosul care intră creator în modul acesta în istoria sfîntă şi cea profană poate fi numit cu diferite nume. Unele dintre ele sînt luate din Biblie sau din Midraşa evreiască, ca de exemplu îngerul lui Dumnezeu, slujitorul sau tălmăcitorul acestuia, profetul său [911], şi arhiereu [912]. Ca un trimis al lui Dumnezeu, Logosul este caracterizat de către Filon ca ὁ πρωτόγονος, ca πρεσβύταος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε.[913] Filon mai numeşte Logosul «locţiitorul lui Dumnezeu». Într-un loc el se exprimă în felul următor: «Dumnezeu conduce după lege şi dreptate ca un păstor şi rege prin aceea că el pune în frunte pe al său ὀρθὸς λόγος, cel dintîi născut fiu, care preia grija pentru această sfîntă turmă, asemenea unui locţiitor al marelui rege [914].

De asemenea Filon mai numeşte Logosul şi παράκλητος[915]. Ca un Paraclet Logosul se coboară în lume pentru a-i aduce ajutoare. Într-un loc Filon afirmă că Logosul (presbitatos logos), ca fiind între creator şi creatură, a fost trimis ca să fie mijlocitor (ἱκέτης) pentru oameni în faţa Nemuritorului (Dumnezeu). În alte locuri Filon mai numeşte Logosul «locuinţa lui Dumnezeu» şi «cea mai înaltă raţiune» [916]. Logosul este asemenea unui sigiliu ce lasă urme, impregnîndu-se. Dar cu toate numirile acestea, ce au rostul să facă înţeles conceptul, Filon accentuează spiritualitatea Logosului [917]. Aici este punctul în care Logosul lui Filon, din pricina influenţei logosofiei greceşti, se deosebeşte de Logosul Evangheliei a patra. La el Logosul este cînd puterea creatoare a lui Dumnezeu, cînd raţiunea imanentă a lumii; cînd este lumea ideală prescurtată, cînd o idee a lucrului singular; dacă aici se fundamentează în Dumnezeu, dincolo el este o energie liberă. În istorie Logosul apare ca mijlocitor şi trimis al lui Dumnezeu, ca arhiereu şi arhanghel evreu, ca ajutător şi mijlocitor al omului.

Uneori Filon identifică conceptul «logos» cu acela de «Înţelepciune». Alteori el consideră că Înţelepciunea este mama şi izvorul Logosului [918]. De asemenea, el identifică şi ideile cu Logosul, ca o formă ideală.

---

910. Vezi: *Quod deus s. immut.* I, 298.
911. *De conf. ling.* I, 427.
912. Vezi: Siegfried, *op. cit.*, p. 228.
913. Vezi: *Leg. alleg. III*, I, 121. Măreţia stăpînitorului poate fi recunoscută după nobleţea trimisului său. Filon are în vedere aici locul de la Zaharia VI, 12. Vezi: *De conf. Ling.* I, 414.
914. *De agricultura* I, 308. Vezi şi Psalm 23, 1.
915. *Adv. Flaccum* II, 520; *De Joseph* II, 75. *De Mose* III, II, 155.
916. *De migr. Abr.* I, 437.
917. *De prof.* I, 561.
918. Influenţat de Cartea înţelepciunii lui Solomon din Vechiul Testament.

Filozofia filoniană are şi o tendinţă mistică, în care primul rang îl are ontologia. Istoria se află, la Filon, sub metafizică. În concordanţă cu concepţia lui despre Dumnezeu, ca τὸ ὄντως ὄν, Filon dezvoltă şi antropologia sa. Locul de frunte îl are elementul existenţă. De aceea, viziunea despre lume a lui Filon poate fi numită şi teleologie existenţială. Tot ceea ce există, în afară de Dumnezeu, Existenţa absolută, îşi are rangul său numai întrucît participă la această existenţă. Filon îşi dezvoltă antropologia sa în concordanţă cu teoria sa despre evoluţie. Omul, datorită decăderii sale terestre, participă la această existenţă nedesăvîrşit. Ceea ce-l chinuie este însă scopul său suprem : existenţa. Drumul spre acest scop este acela al cunoaşterii. Cunoaşterea desăvîrşită nu-i este posibilă omului, deşi îl ajută şi în această direcţie Logosul. Cu tot ajutorul acestuia rămîne mereu o distanţă între existenţa întunecată a omului şi Existenţa pură. Omul, zice Filon, se poate sluji de Logos numai atîta timp cît el este în nedesăvîrşire [919]. Atunci însă cînd cunoaşterea sa a ajuns la completa ei înălţime, omul ajunge acest Logos şi astfel acest conducător apare acum ca un însoţitor al omului în căutarea comună a atotstăpînitorului divin. Omul poate să se ridice la Dumnezeu într-o stare extatică, pe care o poate realiza prin asceză. Ἀσκητικὴ διάνοια îl duce pe om la cel mai înalt scop. În starea aceasta de contemplaţie sufletul ajunge ca să intuiască existenţa lui Dumnezeu.

Nedesăvîrşirea lumii senzoriale îşi are originea în materie, din care a fost formată prin puterile divine şi care o împiedică ca să realizeze desăvîrşirea [920]. Cu ideea aceasta apare dualismul filonian, ce are o mare importanţă pentru om. Prin corpul şi prin puterile inferioare ale sufletului, omul este legat de lumea senzorială ; prin raţiunea sa, care este o emanaţie a Logosului divin, el aparţine lumii suprasenzoriale. Pentru partea superioară a omului corpul reprezintă o închisoare şi scopul omului este ca să se elibereze din legăturile corporalului şi să se întoarcă la originea sa divină [921]. Filon se alătură eticii stoice în tot rigorismul acesteia, dar îi dă o altă direcţie religioasă. Lupta împotriva afectelor nu-şi mai are sensul în aceea că urmînd legile raţiunii, omul ajunge să fie stăpînul său însuşi, ci slujeşte la aceea că acesta ajunge să rupă legăturile sensibilităţii şi prin aceasta el se conformă menirii lui suprasensibile. Etosul stoic este interpretat, ca la Poseidonius, în sensul religiozităţii dualiste ca la Platon. Într-un chip curios, Filon pune în locul determinismului stoic afirmarea libertăţii omului, lămurind imediat că omul nu este capabil să facă binele decît cu ajutorul lui Dum-

919. *De migrat. Abrah.* I, 463.
920. *De opific. mundi* § 23.
921. *De migratione Abrahami* § 9 ; *Quis rerum divinarum heres* § 68.

nezeu [922]. Conştiinţa libertăţii morale se afirmă faţă de principiul necesităţii universale, dar nu şi faţă de simţirea religioasă a neputinţei omeneşti.

Scopul moralităţii este transpus la Filon din domeniul realităţii în acela al lumii suprasenzoriale. Eliberarea de simţuri înseamnă la Filon ridicarea în lumea spiritului. Aceeaşi idee ia o altă formă după care menirea omului s-ar afla în teorie [923]. Conceptul «teorie» îşi pierde la gînditorul alexandrin sensul pe care îl avea la Aristotel şi primeşte un sens exclusiv religios. Toată ştiinţa dealtfel are la acesta numai un rost religios. Cunoaşterea religioasă şi filozofică a lui Dumnezeu este unul şi acelaşi lucru. Alături de această idee mai găsim la Filon o alta, după care ar exista o cunoaştere directă a lui Dumnezeu, ce n-are nevoie de pregătire ştiinţifică, ci, dimpotrivă, ea este o întoarcere de la orice năzuinţă spre cunoaştere teoretică [924]. Filon preamăreşte acest fel de cunoaştere nemijlocită a lui Dumnezeu, el părăseşte drumul ştiinţei, pe care totuşi pretinde că o preţuieşte, şi se apropie de scepticismul antic grec.

Dar idealul religios, din pricina căruia Filon devalorizează ştiinţa, nu este cel iudaic. El se îndepărtează astfel şi de concepţia religios-morală a poporului său şi vîsleşte cu toată puterea spre mistică, cu ajutorul căreia el interpretează apoi şi revelaţia cît şi religia iudaică [925]. Influenţat de către Platon, Filon reprezintă ideea că scopul moralităţii este imitaţia lui Dumnezeu pentru a deveni asemenea acestuia [926]. Cu aceasta relaţia cu Dumnezeu este de natură morală şi de aceea Filon mărturiseşte moralitatea şi religiozitatea într-o formă platonică. Virtuţile principale sînt, pentru Filon, smerenia, încrederea şi ascultarea [927], supunerea plină de încredere în voinţa divină cît şi nostalgia după unirea cu Dumnezeu. Cea mai înaltă năzuinţă a omului, fiindcă este cea mai mare fericire, este unirea cu Dumnezeu într-o intuiţie nemijlocită, în starea entuziasmului mistic, în care omul nu mai este un Eu, ci devine loc în care locuieşte Dumnezeu, a cărui iubire şi putere îl eliberează şi-l fericeşte.

BIBLIOGRAFIE

Operele lui Filon ni s-au păstrat în cea mai mare parte: *De mundi opificio*; *Legia allegor*; *De vita Mosis*; *De Cherubim*; *De vita Abrahami*; *De caritate*; *De somniis*; *De posteritate Caini*; *De Ebrietate*; *De praemiis et poenis*; *Quod deus sit immutabilis*; *Quod deter. potiori insidiari soleat*; *De migrationi Abrahami*. — Opere în limba germană de L. Cohn, 1909. — M. Wolff, *Die philonische Philosophie*, ed. 2,

922. Afirmarea libertăţii: *Quod deus sit immutabilis* § 47; *Quaest. in Genesis* IV, 64; necesitatea ajutorului lui Dumnezeu. *Leg. alleg. I* § 86—89; III, 213.
923. *De migratione Abrahami* § 47; *De opif. mundi* § 54.
924. *Leg. alleg.* III, 10; *Quis rerum divin. heres* § 258—265.
925. *Quis rer. divin. heres* § 258—265.
926. *De opificio mundi* § 144.
927. *De Abrahamo* § 268.

1858; Heinze, *Die lehre vom Logos*; Aall, *Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie I*, Leipzig, 1896; J. Réville, *Le logos d'après Philon*, 1877; J. Drumond, *Philo Judaeus*, 1888; Arnim, *Quellenstudien zu Philon*, 1888; G. Falter, *Philon und Plotin*, 1906; J. Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, München, 1933; M. L. Massebieau, *Le classement des oeuvres de Philon*, Paris, 1940; G. A. Scholen, *Les grand courants de la mystique juive*, Paris, 1950.

2. ÎNNOITORII PITAGOREISMULUI

Ca cel dintîi înnoitor al pitagoreismului Cicero îl numeşte pe P. Nigidius Figulus, pe care îl întîlnim în 58 î.Hr., ca adept al lui Pompei, din care pricină a fost exilat de către Cezar şi a murit în exil în 45 î.Hr. Se pare însă că Figulus n-a avut mare influenţă, fiindcă Seneca nu ştie nimic despre o şcoală neopitagoreică [928].

Reprezentanţii principali ai neopitagoreismului sînt: *Apollonius din Tyana*, *Moderatus din Gades*, contemporani cu Nero, şi *Nichomachus din Gerasa*, contemporan cu împăratul Antonin.

Un fragment dintr-o operă a lui Apollonius din Tyana ni s-a păstrat la Eusebiu [929]. În acest fragment, Apollonius distinge pe UNUL (Dumnezeu) de tot restul existenţei şi de alţi zei; cel dintîi nu poate fi nici numit prin cuvinte, ci numai prin conceptul «nous». Toate lucrurile pămînteşti sînt create numai pentru ele şi ca atare ele sînt necurate şi lipsite de valoare, de aceea nevrednice să ajungă în contact cu Dumnezeu. Se pare că, pentru zeii inferiori, Apollonius ar fi orînduit şi jertfe sîngeroase. Scrierea pe care Flavius Philostratus a elaborat-o, din ordinul împărătesei Iulia Domna, soţia lui Septimius Severus, despre Apollonius este un roman filozofic-religios, în care se descrie idealul neopitagoreic ca fiind superior stoicismului şi creştinismului.

Moderatus din Gerasa care a trăit în acelaşi timp cu Apollonius, caută să îmbine idei platonice şi neoteologice cu pitagoreismul, încercare pe care el o justifică prin aceea că pitagoreii vechi au reprezentat cele mai înalte adevăruri prin semne şi în scopul acesta ei s-au slujit de numere. Numărul unu este simbolul unităţii şi al egalităţii, cauza armoniei şi a consistenţei tuturor lucrurilor, numărul doi simbol al lui «a-fi-alt-cumva» şi al neegalităţii, al împărţirii şi schimbării.

Nichomachus din Gerasa s-a născut în Arabia şi a trăit în jurul anului 140 sau 150 d.Hr. El reprezintă ideea că numerele sînt preexistente creaţiei lumii în spiritul Creatorului, care, folosindu-se de aceste elemente originare, a ordonat lucrurile. Numerele sînt identice cu ideile lui Dumnezeu. Nichomachus defineşte numărul ca πλῆθος ὡρισμένον. Fotie ne relatează că acesta a dat celor dintîi zece numere o însemnătate mistică; numărul singular fiind egal cu Dumnezeu, cu raţiunea, cu princi-

928. Seneca, *Quaest. nat.* VII, 32.
929. *Praep. evang.* IV, 13.

piul formării şi al binelui ; numărul doi principiul neegalităţii şi al schimbării, al materiei şi al răului etc. Menirea omului este reţinerea de la atingerea cu ceea ce nu este curat şi reunirea cu Dumnezeu.

Direcţia platonicienilor pitagorizanţi şi eclectici.

Reprezentanţii acestei direcţii sînt : Eudorus din Alexandria (cca 30 d.Hr.), Didimus Arius, contemporani cu Augustus, Thrasyllus, contemporan cu Tiberiu, Theon din Smirna, Plutarh din Cheronea, contemporani cu Traian, Maximus din Tyrus, Apuleius din Madaura, Albinus şi Severus, Clavisius Taurus şi Atticus, medicul Galenus (131-200 d.Hr.), Celsus (cca 200 d.Hr.), Numenius din Apameia (către sfîrşitul sec. II d.Hr.).

Eudorus din Alexandria (cca. 30 d.Hr.) are meritul de a fi interpretat dialogul platonic Timeus şi scrieri aristotelice. Eudorus a elaborat, plecînd de la Filon din Larissa, o scriere despre părţile filozofiei, în care el a expus părerile diferiţilor filozofi cu privire la problemele centrale ale filozofiei [930]. De asemenea el a mai expus şi filozofia pitagoreică.

Arius Didimus este cunoscut ca un filozof eclectic foarte savant. Epitome Diogene îl numără printre stoici. În comentariile sale la etica peripatetică el se aseamănă cu Antiochus din Ascalon, ceea ce a făcut să fie socotit a fi un elev al acestuia. Arius a trăit în vremea lui Augustus şi e, probabil, identic cu Arius din Alexandria, care a fost profesorul lui Augustus şi prietenul lui Mecena. Arius a scris lucrarea Περὶ τῶν ἀρεσκόντων Πλάτωνι, περὶ τῆς Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας [931].

Thrasyllus, cunoscutul ordonator al operelor platonice, a fost un gramatician, contemporan cu Augustus şi Tiberius, fiind astrologul acestuia din urmă. El a murit în anul 36 d.Hr. Trasyllus este cunoscut cu încercarea sa de a îmbina platonismul cu speculaţia neopitagoreică asupra numerelor şi cu magia caldeică, ceea ce l-a dus la o superstiţioasă mistică a numerelor şi la astrologie.

Theon din Smirna (sec. II d.Hr.) a elaborat o scriere despre concepţia matematică la Platon, care ni s-a păstrat (ed. Bullialdus, Paris, 1644). Acesta a fost mai mult matematician decît filozof. Cunoştinţele sale matematice le-a luat de la peripateticianul Adrastus.

Plutarh din Cheronea (cca 50—125 d.Hr.) a fost un elev al lui Ammonius din Alexandria, peripatetician, care a profesat filozofia în Atena sub Nero şi Vespasian. Plutarh a scris : Βίοι παράλληλοι (Vitae parallelae) ; *Moralia*, 1509, 1795, 1888—1896 ; *De Stoicorum repugnatiis* (îndoielnică) ; *De physicis philosophorum decretis Placita philosophorum* este neautentică. Cercetările lui Volkmann cu privire la autenticitatea

930. Plutarh, *De anima procreat.* 3.
931. Eusebius, *Praep. ev.* XI, 23.

scrierilor lui Plutarh, au dus la rezultatul că următoarele nu sînt autentice : Consolatio ad Apollonium ; De puerorum educatione ; Regnum et imperatorum apophthegmata; Lacaenarum apophthegmata; Instituta Laconica ; Amatoriae narationes ; De libidine et aegritudine ; De vita et poesi Homeri ; De fato ; De musica ; De fluviis ; Parallela minora ; De vitando aere alieno ; De nobilitate ; Proverbia alexandrina. — Plutarh își dezvoltă ideile filozofice de cele mai multe ori în legătură cu explicarea unor locuri din opera platonică, cu convingerea că redă numai părerea lui Platon, deși el se îndepărtează de multe ori de acesta, așa cum fac și neoplatonicii. Totuși Plutarh se află mult mai aproape de adevăratul platonism decît neoplatonicii. El combate monismul stoic și acceptă cu Platon două principii cosmice : Dumnezeu ca originea binelui și materia ca fiind condiția existenței răului. Μονάς trebuie să se unească cu δυὰς ἀόριστος, principiul formativ cu ceea ce privește forma. Lumea este numită de Plutarh o parte a lui Dumnezeu sau o emanație din acesta, așadar ea nu este dezlegată de Dumnezeu. Între Dumnezeu și materie, Plutarh așează ideile, ca eternul temei al lucrurilor, care sînt totodată numere. Dumnezeu este necunoscut în ființa Sa ; El vede, dar nu este văzut ; El este unitar, liber de orice ἑτερότις, El este Existența (ὄν) liber de orice γένεσις; de aceea noi nu putem cunoaște decît acțiunile Sale. El este eternul izvor al binelui. Materia în sine nu este rea, ci indiferentă ; ea este locul comun atît pentru bine cît și pentru rău. Dar și materia este mișcată de nostalgia după divin ; însă tragedia este că în ea se mai află cuprins și un alt principiu, care se descoperă în mișcări neordonate și astfel apare ca un fel de suflet rău al lumii alături de unul bun. Plutarh este politeist, fiindcă el crede că există zeii inferiori și demoni. Zeii sînt buni în parte, dar și răi ; sufletul omenesc cuprinde amîndouă elementele. Omul constă din spirit, suflet și corp ; sufletul lui este nemuritor. Pentru Plutarh libertatea de voință poate fi acomodată cu domnia destinului.

BIBLIOGRAFIE

Vezi Fried. Überwegs, *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums.* Erster Teil, 1898 ; Zeller, *Gesch. der Philosophie der Griechen,* ed. 5, vol. 1 ; R. Volkmann, *Leben, Schriften und philosophie des Plutarchs,* 1869.

Maxim din Tir (c. 150 d. Hr.) a fost retor și a reprezentat un eclectism platonic și stoic, iar în concepția lui religioasă el reprezintă un sincretism religios amestecat cu o demonologie plină de superstiții. Pentru acesta, Dumnezeu este o ființă spirituală supralumească, iar lumea este un cosmos armonic. Sufletul omenesc este de origine divină și după moarte se bucură de privirea lui Dumnezeu.

Apuleius din Madura (n.c. 130 d.Hr.) reprezintă şi el un eclectism platonic. Acesta acceptă alături de Dumnezeu şi ideile — care se află în intelectul divin — cît şi materia ca principii originare. De partea a ceea ce este suprasensibil Apuleius mai distinge sufletul; pe de altă parte materia sau tot ceea ce este senzorial. Şi acesta crede în demoni. Apolonius este un roman filozofic-religios, în care se descrie idealul *Deo socratis*; *De dogmate Platonis* (autenticitate îndoielnică), în care el amestecă idei stoice cu idei peripatetice. Interesant este că Martianus Capella în al său tratat despre *Septem artes liberales*, foarte întrebuinţat în evul mediu, a luat multe idei din opera lui Apuleius.

Atticus a trăit în jurul anilor 176 d.Hr. şi este cunoscut fiindcă a combătut tendinţa de a amesteca ideile platonice cu cele artistotelice şi a negat ideea aristotelică după care lumea ar fi eternă [932]. El a opus stagiritului concepţia din *Timaios*, conform căreia lumea are un început în timp.

Claudius Galenus (131—200 d.Hr.) vestitul medic alexandrin a fost medicul de curte al împăratului Commodus şi autoritatea cea mai înaltă în materie de medicină în tot decursul evului mediu. Dar Galenus s-a ocupat şi cu filozofia, mai ales cu scrierile lui Platon, Aristotel, Teofrast şi Chrisip. El preamăreşte filozofia, pe care o consideră identică cu religia şi ca atare cel mai înalt bun între bunurile divine. În logică el urmează lui Aristotel. Figura a patra silogistică, numită după numele lui, nu este o invenţie sau descoperire a lui Galenus, ci el a ajuns la ea prin împărţirea modurilor lui Teofrast şi Eudemos din figura întîia. În metafizică Galenus înmulţeşte principiile lui Aristotel cu un al cincilea principiu: mijlocul (δι' ὸν). Puterea vieţii este numită de către Galenus ca şi la stoici «pneuma»; în creier şi nervi este activ pneuma sufletesc πνεῦμα ψυχικόν. Este cunoscută teoria acestuia despre temperamente.

BIBLIOGRAFIE

E. Chauvet, *La psychologie de Galenus*, 1860—1867; *La théologie de Galenus*, 1873; *La logique de Galenus*, 1874.

Tot la această direcţie aparţine şi detestatorul creştinismului, *Celsus* (cca 170 d.Hr.). Acesta a scris o lucrare „Ἀληθὴς λόγος" în care atacă creştinismul. Celsus este un platonician influenţat de stoicism. Pentru acesta răul îşi are originea în necesitatea cuprinsă în materie şi cu acesta este dată şi trecerea. Dumnezeu acţionează în lume numai în chip mijlocit. Celsus reprezintă ideea că sufletul omului este nemuritor. Celsus a fost combătut de unii dintre Părinţii Bisericii, dar mai ales de către Origen.

932. Eusebius, *Praep. ev.* XI, 1.

La fel şi *Numenius din Apamea*, care a trăit în a doua jumătate a sec. II d.Hr., a încercat să lege idei pitagoreice cu idei platonice. Din scrierile acestuia nu ne-au rămas decît fragmente, pe care le găsim la Origen şi Eusebiu de Cesarea. Numenius preţuieşte mai mult pe Pitagora şi susţine că Platon ar fi împrumutat idei de la acesta dintîi. El mai crede că filozofia grecilor şi-ar avea originea în înţelepciunea orientală şi de aceea îl numeşte pe Platon «un Moise care vorbeşte un limbaj atic» [933]. Fără îndoială că Numenius cunoştea filozofia lui Filon şi teosofia iudaică-alexandrină [934]. Deosebirea acestuia faţă de Platon constă în faptul că Numenius consideră pe formatorul lumii (demiurgos) ca fiind al doilea Dumnezeu. Cel dintîi este bun în sine şi pentru sine; el este activitatea pură a gîndirii şi principiul suprem al Existenţei (οὐσίας ἀρχή) [935]. Al doilea Dumnezeu (ὁ δεύτερος θεός) este bun numai întrucît participă cel dintîi la esenţa acestuia (μετουσία τοῦ πρώτου); el intuieşte prototipurile originare suprasensibile şi prin aceasta se împărtăşeşte de ştiinţă; el acţionează asupra materiei şi prin aceasta formează lumea, prin aceea că el este principiul devenirii (γενέσεως ἀρχή). Lumea, produsul Demiurgului, este cel de al treilea Dumnezeu. Numenius numeşte pe aceşti trei Dumnezeu «πάππος, ἔκγονος şi ἀπόγος». Numenius îi atribuie această teorie nu numai lui Platon, ci chiar şi lui Socrate [936]. Sufletul omului a existat înainte de naştere şi datorită vinii el a căzut în trup, dar că după purificare, aici în lume, el se va uni prin moarte iarăşi cu Dumnezeu.

3. NEOPLATONISMUL

a. **Platonismul religios.** După cum am văzut, unificarea spirituală a filozofiei antice greco-romane la începutul erei creştine, n-a fost posibilă şi aceasta din pricină că prea era adîncă anarhia spirituală ce domnea către sfîrşitul epocii antice. Se simţea de aceea nevoia unei filozofii mai profunde, care să-i ajute omului să se salveze din această anarhie, prin depăşirea totală a acesteia. Stoicii, epicureii şi scepticii au sfîrşit prin a diviniza lumea. De aceea salvarea din lume devine acum menirea filozofiei şi nostalgia tuturor acelora care simţeau nefericirea şi tragedia timpurilor şi decadenţa interioară adîncă a omului. Năzuinţa aceasta de eliberare de natura proprie, ce se fundamentează în egoism, este o necesitate eshatologică şi aşa se face că un motiv religios pune acum filozofia în mişcare şi o îndreaptă spre problema mîntuirii omului. Problema centrală a filozofiei este acum căutarea drumului spre realizarea

933. Clement Alexandrinul, *Strom. I*, 342. Vezi Al. Warkotsch, *op. cit.*, p. 486.
934. Eusebius, *Praep. ev.* XIII, 5; XIV, 65.
935. Clement Alexandrinul, *Strom.* I, 342.
936. Eusebius, *Praep. ev.*, XI, 22.

acestui scop, ea voieşte să reprezinte un mijloc eshatologic şi devine o doctrină mîntuitoare : în acest spirit şi din acest motiv trebuie ea judecată. Problema acestei filozofii este «mîntuirea lumii, cea din urmă a antichităţii», zice K. Fischer [937]. Din acest motiv tendinţa filozofiei este în această epocă să se transforme într-o religie universală printr-o reînviere a păgînismului şi o sublimare a religiei idolatre a acestuia. «Cu această idee ea pregăteşte creştinismul, pentru a concura apoi cu acesta şi, într-o dramatică luptă, să fie apoi răpusă de creştinism» [938]. Aşa se face că ideea unei religii mîntuitoare universale era prezentă în spiritualitatea greacă a ultimului secol î.Hr., ceea ce a făcut ca la ivirea creştinismului acesta să găsească un pămînt fertil.

De aceea putem spune că năzuinţa care mişca ultimele concepţii filozofice ale antichităţii eline este caracterizată prin tendinţa filozofilor de a transfigura şi de a se uni cu o fiinţă transcendentă : Dumnezeu. Acesta este departe de lumea senzorială şi liber de tot ceea ce doreşte şi omul să se elibereze şi de aceea, zice acelaşi K. Fischer, el este scopul nostalgiei religioase, aşa că omul ar putea să zică : «Doamne, dacă aş fi la Tine, aş fi fericit, căci la Tine nu este nimic din ceea ce mă chinuie pe mine, mă apasă şi mă înfricoşează» [939]. Este vorba aici, aşadar, despre o concepţie dualistă motivată religios, în care Dumnezeu nu mai este un principiu al unei materii haotice, ca la Anaxagora, de ex., şi nici scopul care mişcă devenirea lumii, ci El este locul fericirii, ce se opune locului unde se află răul. Dumnezeu nu mai este un principiu cu ajutorul căruia se lămureşte lumea, ci El este scopul către care năzuieşte sufletul omului chinuit de nostalgia mîntuirii. Nostalgia religioasă pune între Dumnezeu şi lume o deosebire cît o prăpastie şi apoi caută să umple această prăpastie, pentru a uni pe om şi lumea cu Dumnezeu. Cum este posibil acest lucru ? Pe cărări naturale ea nu este posibilă, ci numai pe cale supranaturală : prin revelarea minunată din partea lui Dumnezeu şi printr-o intuiţie simpatetică tot aşa de minunată, cît şi printr-o iluminare şi mai minunată şi misterioasă. Din acest motiv acum starea cea mai înaltă şi fericită pe care trebuie s-o realizeze omul, nu mai este autarchia cea mai completă, ci entuziasmul pentru unirea cît mai temeinică cu temeiul ultim al tuturor lucrurilor. Este aceasta o stare ce nu mai poate fi realizată cu ajutorul raţiunii naturale, ci numai într-un chip misterios, pe care-l pune la îndemînă mistica.

Este vorba aici despre o stare ce este caracteristică printr-o înălţare şi transfigurare misterioasă a spiritului uman sau a celui care filozofează, pe care acesta n-o poate produce, ci numai pregăti şi trăi,

937. K. Fischer, *Descartes Leben und Werke*, p. 29—30.
938. *Ibidem.*
939. *Ibidem.*

printr-o continuă luptă împotriva a tot ceea ce este trecător în el. De aceea, filozofia înclină în acest veac să ia o formă ascetică şi ezoterică. Graţie ascezei, filozoful reuşeşte, deşi numai pentru clipite rare, acea stare extatică în care el se uneşte cu Dumnezeu.

Privită din acest punct de vedere, filozofia nu mai reprezintă în acest timp o formă sistematică-ştiinţifică, ci ea se transformă în teosofie sau într-o mistică religioasă. «Niciodată, scrie Fr. A. Lange, n-au mişunat religiile într-un amestec mai haotic, de la formele cele mai pure şi pînă la cele mai inferioare, ca în cele dintîi secole după naşterea lui Hristos. De aceea nu este nici o minune că şi filozofii acestui timp apar în chip de preoţi şi profeţi» [940].

Kuno Fischer, celebrul istoric al filozofiei, este de părere că direcţia filozofică ce stăpîneşte acest timp poate fi numită «platonism religios», care se începe, după cum am văzut, cu neopitagoreismul, şi se desăvîrşeşte în concepţia neoplatonismului reprezentat de Ammonius Sakkas, Plotin, Porfirius, Jamblichos şi Proclus. «Locul unde se naşte o asemenea filozofie este Alexandria, un oraş ce se găsea la graniţele dintre trei continente. Aici s-a realizat una dintre ideile genialului întemeietor al acestui oraş : Alexandru Macedon, căci în acest timp toate religiile lumii antice şi toate concepţiile filozofice s-au întîlnit în acest oraş, au fost cultivate aici şi s-au amestecat între ele în formele cele mai diverse» [941]. Aici filozofau reprezentanţii Academiei platonice, peripateticienii, stoicii, scepticii şi epicureii. «Aici înflorea concepţia neopitagorienilor cu a lor simbolică a cifrelor şi a numerelor şi cu ideea veşnicei întoarceri. Chiar şi Heraclit, întunecatul din Efes, care milita pentru ideea eternei deveniri ca esenţă a tuturor lucrurilor, era aici în mare cinste. Aici putea fi găsită acea formă de scepticism extrem ce era caracteristică timpului imperiului roman ; acel scepticism ce încerca să nege orice principiu al certitudinii, care trăgea la îndoială pînă şi percepţia şi gîndirea şi care, de aceea, a progresat pînă la nebunia logică a acelui „ἐποχή“ a judecăţii, ce interzicea afirmarea oricărei judecăţi, din pricină că orice judecată includea în sine recunoaşterea ascunsă a adevărului [942]. Tot aici, în Alexandria, «concepţia neopitagoreică a unit filozofia greacă cu religia dionisiacă elină, iar în filozofia religioasă a lui Filon substanţa religioasă a iudaismului a fost întrepătrunsă de spiritul speculativ al elenismului... iar în neoplatonism se naşte, din logodirea spiritului antic grec cu spiritul orientului, floarea frumoasă a misticii greceşti» [943].

940. Fr. A. Lange, *op. cit.*, p. 146.
941. G. Mehlis, *Plotin*, 1924, p. 3.
942. G. Mehlis, *Plotin*, p. 3.
943. *Ibidem*, p. 4.

Unii istorici ai filozofiei văd originea neoplatonismului în năruirea sistemelor filozofice greceşti, ceea ce a dus la discreditarea raţiunii şi la credinţa în puterea intuiţiei. Ştiinţa pe care o adunaseră cu atîta trudă gînditorii celor şase secole dinaintea erei noastre nu mai avea un temei solid, ceea ce a făcut ca să se caute adevărul într-o revelaţie mai înaltă, năzuinţă care a influenţat asupra întregii viziuni despre lume şi viaţă. Din această năzuinţă, după cum vom vedea, s-a născut neoplatonismul [944].

Desigur, nu trebuie să uităm nici însemnătatea epocală pe care a avut-o pentru filozofie ivirea creştinismului în această lume alexandrină. Împotriva creştinismului, care se răspîndea extrem de repede, filozofia păgînă începe o luptă deznădăjduită. Sprijinindu-se pe trecutul ei milenar, filozofia a încercat să răspîndească falsa versiune că ceea ce creştinismul aducea nou în problema mîntuirii sufletului nu-i aparţine, ci a fost împrumutat de la filozofii antici greci, de la Socrate, Platon, Heraclit şi Aristotel. De aceea, elenismul muribund mai face încă o dată încercarea mare, după cum vom vedea, în mistica neoplatonismului, să facă dovada superiorităţii spiritului antic grec faţă de religia creştină, pentru ca apoi să apună definitiv. Vorbind despre această apunere, G. Mehlis scrie : «Gura cîntăreţului a amuţit : cîntecul lui nu mai răsună, marele epos eroic a fost povestit pînă la sfîrşit». Ambiţia mare a lui Plotin a fost ca să făurească o religie filozofică, care să fie superioară creştinismului şi în acest scop el caută să unească filozofia cu religia, «într-o sfîntă alianţă» anticreştină. Dar «truda lui a fost zadarnică. El a venit prea tîrziu. Plotin n-a mai putut salva şi mîntui sufletul antic grec. Cu dreptate a spus cineva despre el, că filozofia lui a fost cea din urmă opintire a unui luptător, care simţea în propriul său piept moartea. Acest erou muribund este elenismul, iar concepţia filozofică a lui Plotin, cea mai pură expresie a acestui suflet care moare eroic»[945].

În istoria gîndirii antice se deosebesc trei direcţii neoplatonice : 1) Şcoala romană alexandrină a lui Plotin ; 2) Şcoala siriană a lui Jamblichos ; 3) Şcoala ateniană a lui Proclus.

b. **Plotin şi şcoala neoplatonică romană-alexandrină.** Întemeietorul neoplatonismului a fost *Ammonius Saccas* (purtătorul de sac) din Alexandria (cca 175—243 d.Hr.). Acesta s-a născut din părinţi creştini, dar ulterior el s-a întors la păgînism [946]. Porecla «Sakkas» (purtătorul de sac) i s-a dat din pricină că îşi cîştiga existenţa purtînd saci. Hierocles îl numeşte „θεοδίδακτος". Fiind introdus în filozofia greacă, Ammo-

944. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III Teil, 2 Abt. 4 Aufl. 1903, p. 82.
945. G. Mehlis, *op. cit.*, p. 20.
946. Eusebiu, *Histor. eccles.* VI, 19.

nius devine apostat, fiindcă el avea convingerea, că marii filozofi greci au gîndit ideile religioase despre Dumnezeu şi suflet cu mult înainte de Hristos. De aceea el credea că numai filozofii greci posedă adevărul desăvîrşit şi că, în ultimă analiză, totul este fundamentat pe un principiu divin unic.

Ammonius n-a scris nimic, dar el a avut elevi vestiţi : Origen Neoplatonicul [947], Origen creştinul, medicul Eustochius, Herrenius, Paullin Longinus şi, cel mai vestit, Plotin.

c. **Plotin : viaţa şi opera.** Plotin s-a născut în 204 sau 205 în oraşul Licopolis (Egipt) şi a murit în 269 sau 270 d.Hr. Despre familia sa nu ştim aproape nimic, din pricină că Plotin n-a vorbit niciodată despre aceste lucruri, pe care el le dispreţuia, ceea ce ne aminteşte despre filozofii cinici, pentru care patria, familia şi originea erau lucruri neesenţiale [948]. În vîrstă de 28 de ani, Plotin se dedică cu totul studiului filozofiei, ascultînd cursurile celor mai vestiţi filozofi din Alexandria, dar nici unul nu-l mulţumi, pînă cînd într-o zi făcu cunoştinţă cu Ammonius Saccas : «Acesta este omul meu !». Plotin a rămas în preajma acestuia, pînă în 242 sau 243.

Plotin ia parte la o expediţie a împăratului Gordian III împotriva perşilor. El participă la această expediţie cu intenţia de a studia religia şi înţelepciunea persană. Expediţia a avut un sfîrşit nefericit, iar Plotin a trebuit să se refugieze mai întîi în Antiohia şi apoi la Roma (244) [949]. În Roma, Plotin îşi formă un cerc de elevi şi prin prelegerile sale el a devenit foarte repede un filozof vestit, atît de vestit, încît chiar şi împăratul roman din acea vreme, Gallienus, se interesă de filozofia lui Plotin. Celebritatea lui Plotin se datora şi modului de viaţă al acestuia : el nu mînca carne şi nici chiar nu s-a căsătorit, pentru a se putea dedica speculaţiei filozofice [950]. Entuziasmat de importanţa filozofiei pentru viaţă, se spune că Plotin a încercat să determine pe împăratul Gallienus ca să reclădească oraşul Campania, care să devină un oraş al filozofilor şi să fie numit, în cinstea lui Platon, Platonopolis. La început, împăratul

947. Origen Neoplatonicul trebuie să fie deosebit de Origen, celebrul scriitor bisericesc. Porfirius (vezi : Eusebiu, *Hist. eccl.* VI, 19) cunoaşte scrierile acestuia din urmă şi afirmă, cu toată cultura lui greacă, că el a rămas creştin. Despre Origen Neoplatonicul scrie că acesta a tratat numai două probleme : περῖ δαιμόνων şi ὅτι μόνος ποιητής ὁ βασυλεὺς (Porphyr, *Vita Plotini* c. 3). Creştinul Origen se pare că ar fi ascultat pe Ammonios în jurul anului 212.

948. Biografia lui Plotin a fost scrisă de Porphyr, *Vita Plotini.*

949. Vezi : Porphyr, *De vita Plotini*, p. 2. De asemenea mai avem scurte notiţe despre acesta la Eunape : *Eunapii Sardini vitas Saphistarum et fragmenta historiarum*, editat de Boissonade şi Wyttenbach. Vezi şi Boillet, *Vie de Plotin*, vol. I ; Vacherot, *Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie*, Paris ; Zeller, *op. cit.*, 3, 2, 403.

950. Porphyrius, *op. cit.*, p. 2—3.

s-a declarat de acord, apoi, sfătuit de consilierii săi, părăsește această idee [951].

Plotin a fost un temeinic cunoscător al filozofiei grecești, mai ales al celei platonice și aristotelice [952]. El a mai fost influențat de către Numenius din Apameia, Filon Evreul, Plutarh din Cheroneia și de alți neopitagorei platonizanți.

Plotin a început abia la vîrsta de 50 de ani (253 d.Hr.) să-și expună în scris ideile. Îndemnat de către elevii săi, Plotin își expune ideile sale filozofice în 54 de disertații. Porphyrius a ordonat aceste disertații în șase grupe de cîte șase cărți sub titlul de *Enneade*, ce tratează despre cele mai înalte probleme ale spiritului uman : Despre divinitate, rațiune, suflet, nemurire, libertate, frumusețe și adevăr [953]. «Tot ceea ce spiritul antic grec a descoperit în mersul liniștit al metodei științifice și-a găsit în intuiția profundă, într-un timp relativ scurt al devenirii, înfloririi și al trecerii, este aici (la Plotin), adunat, ordonat și păstrat, dar nu ca un simplu agregat, ci este pus tot într-o unitate datorită unei personalități uriașe și este pătruns de un spirit nou și extraordinar» [954]. În general, filozofia lui Plotin este puternic influențată de spiritul filozofiei platonice, căci neoplatonismul nu este altceva decît o renaștere a filozofiei platonice în epoca alexandrină. Apoi înspre bătrînețe Plotin a fost influențat și de filozofia lui Aristotel. Acestei epoci îi aparțin : Cartea III, 8 asupra intuiției, V, 8 asupra frumuseții inteligibile, asupra binelui și a înălțării sufletului.

Alte lucrări au un caracter critic și teoretic. Lucrările critice sînt îndreptate împotriva gnosticilor și a epicureilor, din pricină că aceștia negau că lumea ar fi frumoasă și că ar avea un sens. «Gnosticii reprezintă concepția despre eterna lume a eonilor, în care se află toată frumusețea și fericirea. Lumea de aici nu era prețuită de aceștia, fiindcă ea nu participă la eternitate și divinitate [955]. Dimpotrivă, ea își are originea în vină și păcat. Iar epicureii, cu materialismul lor naiv, nu cunosc în genere nimic divin și absolut valoros. Pentru aceștia totul se fundamentează pe mișcarea materiei» [956].

A treia epocă în viața filozofului Plotin, numită și epoca stoică, este caracterizată prin aceea că filozoful este preocupat de problema fericirii sufletului, al cărui temei ultim este Dumnezeu. Plotin încearcă

951. Fr. Ueberwegs, *Grundriss...*, p. 340. Hegel crede că și în cinstea lui Aristotel.
952. Porphyrius, *Vita Plotini*, c. 14.
953. Enneadele au apărut în versiunea latină editată de Marsilius Ficinus, Florența, 1492.
954. G. Mehlis, *op. cit.*, p. 23—24.
955. Enneada a doua, 1, IX, c. XI.
956. G. Mehlis, *op. cit.*, p. 32.

să dea etosului platonic un alt sens şi el caută să facă acest lucru într-o limbă cît mai uşoară, care să fie înţeleasă de cercuri cît mai largi ale maselor populare.

Ultimii ani ai vieţii lui Plotin au fost plini de durere, din pricină că, după cum ne relatează Porphyrius, filozoful s-a îmbolnăvit de o boală gravă de stomac, care l-a şi răpus (269 d Hr.). (Vezi A. Richter, *Darstellung des Lebens und der Philos. des Plotins*, 1968).

d. **Filozofia lui Plotin în relaţia ei cu trecutul filozofic.** Mai înainte de a arăta care este relaţia filozofiei plotiniene cu concepţiile filozofice antecedente ei, să expunem succint conţinutul Enneadelor [957]:

Prima Enneadă: 1) Ce este zoon şi ce este omul; 2) Despre virtuţi; 3) Despre dialectică sau despre tripla ridicare spre inteligibil; 4) Despre fericire; 5) Dacă prin durata timpului fericirea află creştere; 6) Despre frumos; 7) Despre cel dintîi bun şi alte bunuri; 8) Care obiecte sînt rele şi care este originea răului; 9) Despre nejustificarea sinuciderii.

Enneada a doua: 1) Despre cer; 2) Despre mişcarea circulară a cerului; 3) Dacă planetele au vreo influenţă; 4) Despre dubla materie; 5) Despre potenţialitate şi actualitate; 6) Despre calitate şi esenţă; 7) Despre posibilitatea amestecului total; 8) Din ce motive ceea ce este departe apare mai mic, decît este, iar ceea ce este aproape arată aşa cum este; 9) Împotriva gnosticilor (creştini), care consideră lumea şi pe Demiurg ca fiind răi.

Enneada a treia: 1) Despre destin; 2 şi 3) Despre Providenţă; 4) Despre demonul însărcinat cu supravegherea noastră; 5) Despre iubire; 6) Despre lipsa de durere a necorporalului; 7) Despre eternitate şi timp; 8) Despre natură, meditaţie şi Unul; 9) Despre diferitele consideraţii cu privire la relaţia divinului nous cu ideile, despre suflet şi Unul.

Enneada a patra: 1) Despre esenţa sufletului; 2) Despre cum ţine sufletul media între substanţa ce nu poate fi împărţită şi cea care poate fi împărţită; 3—5) Despre diferite probleme psihologice; 6) Despre percepţia senzorială şi amintire; 7) Despre nemurirea sufletului; 8) Despre coborîrea sufletului în corp; 9) Despre problema dacă toate sufletele sînt una.

Enneada a cincea: 1) Despre cele trei ipostaze originare, esenţa originară, nousul şi sufletul; 2) Despre producerea şi ordinea a ceea ce este după fiinţa originară; 3) Despre substanţele care se cunosc şi despre ceea ce se află dincolo de acestea; 4) Despre Unul şi despre modul în care s-a născut totul din acesta; 5) Că νοητὰ nu există în afară de νοῦς; mai departe despre nous şi despre Dumnezeu ca despre Binele

957. Plotin, *Die Enneaden*, übersetzt von H. Fr. Müller, Berlin, 1878; E. Bréhier, *Plotin Enneades*, Paris, 1924.

în sine ; 6) Că ceea ce depăşeşte existenţa nu este o fiinţă gînditoare şi despre ceea ce originar gîndeşte şi ceea ce în mod deductiv o fiinţă gînditoare este ; 7) Dacă există şi idei ale obiectelor singulare ; 8) Despre frumuseţea inteligibilă ; 9) Despre nous, Idei şi Existenţă.

Enneada a şasea : Despre existenţă, despre Bine şi Unul (1—3), Despre speciile Existenţei (categoriile) ; (4—5) Că existenţa, întrucît ea este una şi aceeaşi, totodată ea este aceeaşi peste tot ; 6) Despre numere ; 7) Despre multiplicitatea existenţei adevărate şi despre Bine ; 8) Despre libertatea omului şi a divinităţii ; 9) Despre Bine sau Unul.

În istoria filozofiei ideile plotiniene au fost foarte diferit interpretate. Unii dintre Părinţii Bisericii au interpretat principiile raţionale ale lui Plotin în sensul dogmei despre Treime. Dimpotrivă, Marsilius Ficinus a făcut din Plotin un simplu comentator al lui Platon lipsit de orice originalitate şi independenţă. Enciclopediştii secolului al XVIII-lea au înţeles neoplatonismul ca fiind un fel de spinozism şi panteism, ceea ce acesta nu este [958]. Iar neokantienii văd în filozofia plotiniană numai un misticism oriental şi nimic mai mult.

Mai trebuie să subliniem faptul că totuşi unii Părinţi ai Bisericii au preţuit neoplatonismul şi au întrebuinţat argumentele acestuia în lupta pe care ei au dus-o împotriva gnosticismului. De asemenea şi idealismul german a apreciat trăsătura speculativă a filozofiei lui Plotin [959]. O mare înrudire se află mai ales între filozofia plotiniană şi schellingiană. Intuiţia intelectuală despre care vorbeşte filozoful german nu poate fi înţeleasă fără influenţa lui Plotin. Pentru amîndoi filozofii, atitudinea contemplativă faţă de lume şi viaţă este caracteristică [960].

Mehlis accentuează just că filozofia lui Plotin nu este o încheiere sistematică a evoluţiei filozofiei antice greceşti, ci numai o încheiere istorică. Plotin este însă ultimul luceafăr care a strălucit pe cerul aşa de azuriu al filozofiei antice greceşti ; un luceafăr a cărui strălucire nu este cu nimic mai prejos de antecesorii săi. În filozofia neoplatonică răsună încă o dată minunatele acorduri ale măreţei simfonii create de geniul spiritului antic elin. Desigur că filozofia lui Plotin nu reprezintă un sistem de rangul întîi, fiindcă expunerea acestuia este grea, din pricina manierei acestuia de a reduce totdeauna particularul la ceea ce este cu totul general. El nu este nici un geniu filozofic, aşa cum au fost un Socrate, Platon sau Aristotel, ci Plotin este un fel de profet religios [961], care încearcă să îmbrace experienţele sale religioase în

958. Vezi observaţiile lui G. Mehlis, *op. cit.*, p. 34.

959. Vezi bunăoară Hegel în : *Prelegeri de istoria filozofiei*, trad. de D. D. Roşca, vol. II, Bucureşti, 1964, p. 171.

960. J. Brion, *Die intellektuele Anschaung bei J. G. Fichte und Schelling und ihre religionsphilosophische Bedeutung*, 1929.

961. G. Mehlis, *op. cit.*, p. 37.

haina gîndirii greceşti. Mehlis exprimă foarte nimerit cînd caracterizează situaţia în care apare Plotin, scriind : «Filozofia se afla la hotarul dintre două lumi. Ea ne apare ca fiind într-o situaţie tragică, fiind cea din urmă expresie spirituală a unei lumi culturale în agonie, a unei lumi ce se afla în luptă cu alte puteri noi, ce purtau viitorul în ele însele şi care nu mai puteau fi învinse. Stăpînirea spirituală a gîndirii eline, trebuia să facă loc celei creştine» [962].

Filozofia plotiniană are un caracter mistic-religios : ea voieşte să fie o filozofie a religiei ; a unei religii care să depăşească creştinismul şi în care primatul să-l aibă raţiunea religioasă. De aceea, gîndirea filozofică a lui Plotin are şi un accentuat caracter metafizic-religios. Ideea centrală a acestei filozofii este concepţia despre Dumnezeu, Existenţa pură, Imuabilul, care este temeiul şi cauza oricărei existenţe ce apare, Esenţa tuturor esenţelor, din care au răsărit lucrurile în formele lor multiple şi în care acestea se întorc iarăşi.

e. **Concepţia lui Plotin despre Dumnezeu.** Pentru Plotin, Dumnezeu este transcendent lumii, căci acesta se află într-o sferă suprapămîntească. El se află deasupra lumii şi ca atare El nu poate fi sesizat cu ajutorul conceptelor. El este Unul (τὸ ἕν), care mai este numit şi Binele (τὸ ἀγαθόν), Principiul (ἀρχή) sau cel Dintîi (τὸ πρῶτον) şi chiar „προτῶς θεός" în care se fundamentează unitatea fiinţei noastre şi a întregii multiplicităţi a vieţii, a lumii fenomenelor şi chiar a materiei.

În filozofia platonică, Divinitatea este identică cu Binele. Toată cunoaşterea, raţiunea lumii, moralitatea şi frumosul erau la acesta fundamentate în Bine. Binele este identic cu Divinul şi cu ceea ce este mai desăvîrşit. De acesta depind şi Ideile. În felul acesta, la Platon, Binele era expresia cea mai înaltă a gîndirii pure a raţionalităţii spiritului conştient, a raţionalului care tinde să cunoască şi să înţeleagă toată lumea. Ajunsă la acest Bine, nostalgia după cunoaştere se linişteşte, căci Binele este identic cu cunoaşterea cea mai desăvîrşită.

După cum am văzut Platon accentua şi sensul adînc pe care îl are în procesul cunoaşterii Erosul, care este de obîrşie divină, fără să fie divin. El aparţine lumii demonicului, care se află între ceea ce este nemuritor şi muritor. Lumea aceasta a demonicului «este într-o nelinişte eternă şi mereu nedesăvîrşită, căci Erosul este entuziasm şi pasiune mişcată de o nostalgie nemărginită după Bine şi Frumos, după cunoaştere şi eternă linişte. În timp ce Binele trebuie să fie privit ca principiul raţiunii, ca Logos, iubirea (eros) are o notă de iraţionalitate şi de neînţeles, ca şi lumea. Ca şi pentru Platon, o problemă hotărîtoare este de a reface legătura dintre Logos şi Eros, între aceste două valori ce sînt cele mai

962. *Ibidem*, p. 37.

înalte ale spiritului elin, între Bine şi Iubire, între raţiune şi viaţă» [963]. Şi, după cum vom arăta, Plotin soluţionează această problemă prin interpretarea pe care el o dă vieţii religioase.

Dealtfel două sînt problemele în jurul cărora se preocupă filozofia lui Plotin : a) Cum s-a născut lumea din «Unul» şi b) Cum ajunge omul la unirea cu Dumnezeu şi astfel să-şi găsească fericirea.

Drumul pe care-l bătătoreşte Plotin pentru a soluţiona aceste două probleme este acela al cunoaşterii, al iubirii şi al extazului. Pentru Plotin viaţa spirituală este în ultima ei analiză religioasă, iar formele existenţei spirituale sînt sfinţite. De aceea, pentru acesta, între religie şi ştiinţă, artă şi erotică nu este o contradicţie. La Plotin arta, iubirea şi filozofia sînt drumul spre religie.

Pentru Plotin, Dumnezeu este Absolutul, unitatea tuturor lucrurilor, valoarea tuturor valorilor, El nu este existenţa, ci temeiul întregii existenţe. Absolutul este, ca la Parmenide şi Zenon, numai Fiinţa pură, absolută, Binele absolut, cum se exprimă şi Platon şi Aristotel. «El însuşi nu este însă nimic din cele al căror principiu este. Căci atunci cînd ai spus : Binele, nu mai gîndi şi nu mai adăuga nimic. Cînd ai scos deoparte fiinţa însăşi şi o iei astfel, te va cuprinde uimirea ; şi, îndreptîndu-te spre fiinţă şi zăbovind în ea, o vei înţelege şi vei pricepe măreţia ei, din aceea ce provine din ea. Şi cînd ai astfel în faţa ta Fiinţa şi o contempli în această formă pură, te va cuprinde uimirea» [964], scrie Plotin. Dar Dumnezeu este în lume şi deasupra lumii «însă numai Dumnezeul suprauman este desăvîrşit, Dumnezeu în noi şi în natură, această sferă de influenţă a Principiului etern este mărginită şi tulburată prin un altul, care nu este Dumnezeu şi este condiţionată prin natura mărginitului : materia şi senzorialul. «Deus implicitus» este pur şi desăvîrşit, «Deus explicitus» este neclar şi nedesăvîrşit» [965]. Dumnezeu este, pentru Plotin, temeiul întregii existenţe şi principiul tuturor valorilor, ceea ce înseamnă că sfera existenţei îşi are originea în Dumnezeu şi se dezvoltă devenind lumea inteligibilă a ideilor. Această fiinţă este şi rămîne Dumnezeu, ea nu este în afara acestuia, ci este legătura, identitatea însăşi. Unitatea absolută menţine lucrurile în toate, pătrunzînd prin toate, adunînd laolaltă şi unind ceea ce, fiind separat în opoziţie, este în pericol să se dezbine. Noi îl numim Unul şi Binele. El nici nu este nici este ceva şi nici unul oarecare, ci este deasupra a toate. Toate aceste categorii sînt negate ; El nu are mărime, nu este infinit. El este centrul universului lucrurilor, izvorul veşnic al virtuţii şi originea iubirii divine, în jurul căruia se mişcă totul, spre care se îndreaptă totul, din care îşi

963. *Ibidem*, p. 58.
964. *Enneada*, III, 1, VIII, c. 9—10.
965. G. Mehlis, *op. cit.*, p. 58.

iau începutul şi ieşirea νοῦς şi conştiinţa de sine [966]. El produce totul, existenţa şi viaţa în creaturi, le susţine şi le poartă, căci deşi El este transcendent, totuşi interpătrunde totul, Dumnezeu este mai mult decît existenţa : El este supraraţionalul [967].

Lumea spiritului este lumea realităţii adevărate. Materia şi lumea fizică nu sînt reale. Gîndirea, ca viaţa spirituală conştientă, este realitatea adevărată : ea este identică cu existenţa. Raţionalul este existentul şi existentul este raţional [968]. Din lumea Ideilor urmează, ca o a treia esenţă, viaţa acestei lumi senzoriale sau sfera sufletului lumii.

Există, după Plotin, trei ipostaze : Dumnezeu, spiritul şi sufletul, ce se află într-o perfectă unitate, ca o expresie a unităţii divine. Cea mai înaltă ipostază este Divinitatea, care are trei predicaţii. Ea este Primul, Unul şi Binele. Dumnezeu este, după cum am văzut, „ἀρχή" sau Principiul începutului, prin care totul s-a făcut : Raţiunea, spiritul, sufletul, lumea şi viaţa. Totul depinde de Unul sau totul este Dumnezeu. Dar această afirmaţie are să se înţeleagă că : «acest Bine, Unul, absolut, este un izvor care nu are alt principiu, ci este principiu pentru toate efluviile, astfel încît El nu este consumat de către acestea, ci ca izvor rămîne în sine însuşi» şi raportat la ele, conţinîndu-le astfel ca atare în sine ; încît aceste efluvii «ce ies aici şi dincolo, n-au curs încă, dar ştiu pe unde trebuie să iasă şi încotro trebuie să curgă» [969]. Cu cît aceste efluvii se depărtează de Unul, cu atîta ele pierd din putere şi energie, forţă şi frumuseţe. În afara Unului nu există viaţă adevărată. Se poate spune, după Plotin, că Dumnezeu este totul, fiindcă El este temeiul întregii vieţi şi fiindcă El poartă şi susţine totul. El este peste tot şi totuşi deosebit de lucruri, tocmai fiindcă Dumnezeu este infinit mai mult decît lucrurile. Dumnezeu este eterna liniştire : El este lipsit de voinţă, de nostalgie şi năzuinţe.

Dumnezeu este Binele, nu ca cea mai înaltă valoare morală, ci ca valoarea tuturor valorilor. Ideea plotiniană despre Dumnezeu este formată prin negaţia a tot ceea ce este senzorial, antropomorf, mărginit şi trecător. Dumnezeu este mai mult decît raţiunea şi de aceea El nici nu poate fi sesizat cu gîndirea. Dumnezeu este asemenea nemărginitei adîncimi a unei prăpăstii şi a infinitei depărtări a unui pustiu. Noi ştim despre Dumnezeu numai atît cît ne-a descoperit El. «Primul este lipsit de orice mărime, El este o esenţialitate inteligibilă pură, pe care nici un nume n-o poate numi. Ca cea mai înaltă şi mai bună dintre toate esen-

966. Plotin, *Enneada*, VI, 1, IX, c. 1—9 passim.
967. *Enneada* 1, 7 c. 1 ; 2, 9 c. 1 ; 3, 8, c. 9 ; 5, 3, c. 11 şi mai ales Enneada VI.
968. Idee ce va fi reluată de Hegel.
969. *Enneada* III, 1. VIII, c. 9.

ţele posibile, Binele este fără de nume, aşa cum poate să fie fără de nume un sentiment mare, sau o senzaţie mare, cînd nici un cuvînt şi nici o noţiune nu mai sînt în stare să lămurească ascunsa lor frumuseţe» [970]. Dumnezeu este, pentru Plotin, Marele Anonim, pe care nu-L poate numi nici un nume.

Dumnezeu este prototipul etern al întregii frumuseţi. El este veşnic ca origine a frumuseţii adevărate.

Din Unul se naşte totul *prin emanaţie*. Dumnezeu fiind Imuabilul, producerea, naşterea este o lucire venită din El; din El care rămîne. Unul luminează în jurul Său, cum emană lumina din soare. Fiind în Sine desăvîrşit, fără lipsuri, El se revarsă şi acest prisos este produsul. Acest produs se întoarce însă în chip absolut spre «Unul», spre Bine [971]. Binele străluceşte viaţa sa în lume, fără ca prin aceasta să piardă din putere şi frumuseţe. Producerea aceasta n-are un caracter istoric sau fizic, ci ea este un proces supra temporal. Formele vieţii sînt produse din eternitate din Unul, din temeiul necunoscut al vieţii şi se întorc mereu în acesta. Formele inferioare au tendinţa înspre cele mai înalte, cele superioare înspre cele inferioare. Este acesta un proces spiritual. Dumnezeu activează, sau, mai corect, El trebuie să acţioneze în lume. El trebuie să se prefacă în lume, indiferent dacă voieşte sau nu. Aceasta aparţine naturii Lui şi totuşi El rămîne ceea ce este [972].

Lumea senzorială este numai o copie a esenţei adevărate. Ea este un simbol şi o metaforă a Eternului. Unul divin este, după cum am văzut, prezent însă în toate lucrurile: El are o faţă dublă şi anume pe de o parte persistă în sine, iar pe de alta toate formele şi puterile vin de la El, aşa că toate lucrurile participă la Dumnezeu [973]. Dumnezeu este prezent în lume. Acest lucru nu înseamnă, desigur, că El se împarte, fiindcă ceea ce este spiritual nu poate fi împărţit. El este prezent în lume prin forţele spirituale pe care Plotin le numeşte ὑπόστασις »[974].

La fel şi omul participă la Dumnezeu, dar numai în măsura în care acesta îşi face interiorul său liber pentru a-L primi pe Dumnezeu în el. «Dumnezeu este aşa de aproape de fiecare om, încît El poate fi nemijlocit sesizat de către suflet. Dar pentru a fi atît de aproape de toate fiin-

970. G. Mehlis, *op. cit.*, p. 70.

971. *Enneada* II c. 7; VI, 1; IX c. 2. În *Enneada* VI, cap. 6—9 Plotin tratează temeinic concepţia sa despre «Unul».

972. Plotin combate atît materialismul naiv, cît şi panteismul. Afirmaţiile din Enneade 5, 5 c. 13 şi 6, 9, c. 3 sînt axiome pentru Plotin, ce revin mereu şi mereu în opera acestuia. Transcendenţa «Unului» şi simplitatea acestuia, cît şi libertatea de voinţă a omului contrazic panteismul, iar idealitatea lui Dumnezeu materialismul naiv.

973. Mehlis, *op. cit.*, p. 84.

974. *Ibidem*.

ţele şi prezent în întreaga lume, Unul nu trebuie să iasă din sine. Atotprezenţa Sa este independentă de emanaţia Sa» [975].

Sufletul poate de asemenea să intre într-un raport intim şi cu lumea ideală, care emană din divinitate. Omul trebuie să fie «pnevmatic» şi prin aceasta el se ridică în lumea spiritului. Omul este capabil să facă acest lucru datorită «Eros»-ului. În clipa în care sufletul este atras de către Eros spre lumea ideală, el începe să urce spre forme din ce în ce mai ideale şi mai frumoase. Dar la cea mai înaltă formă, la unitatea desăvîrşită cu Unul, cu Dumnezeu, sufletul nu poate ajunge decît prin extaz ; aşadar nu prin dialectică sau gîndire discursivă, ci printr-o stare extatică, în care cel care intuieşte şi obiectul intuit sînt una [976]. În această clipă scopul este atins : copia s-a întors şi s-a unit cu prototipul originar. Sufletul este liniştit, fiindcă a găsit ceea ce căuta în arzătoarea sa nostalgie [977].

Plotin reprezintă ideea că sufletul este chinuit de nostalgia Binelui, fiindcă sufletul este în esenţa sa bun. Răul îşi are originea în lumea externă, prin aceea că sufletul, sălăşluind în corp, este murdărit de către materie [978]. Posibilitatea mîntuirii sufletului se bazează, după Plotin, pe faptul că acesta este înrudit esenţial cu Dumnezeu. «Ochiul n-ar fi văzut niciodată soarele, dacă el n-ar fi înrudit cu acesta ; tot asemenea sufletul n-ar putea vedea frumosul, dacă el însuşi n-ar fi frumos. De aceea să devină fiecare mai întîi asemenea cu Dumnezeu şi frumos, dacă vrea să vadă Binele şi Frumosul» [979].

Plotin vorbeşte de aceea despre un drum al sufletului în sus şi despre un altul în jos [980]. Erosul se află la mijloc şi stăpîneşte amîndouă drumurile. Problema mare care-l chinuie pe Plotin este reunirea sufletului căzut cu prototipul lui originar divin. Este semnificativ ceea ce istoriseşte Porfirius cu privire la ultimele cuvinte, pe care le-a spus Plotin către prietenul său Eustochios pe patul de moarte : «Te-am aşteptat, zise Plotin, pentru a încerca să conduc divinul din mine spre divinul din univers» [981].

În concluzie, pentru Plotin, Dumnezeu este iubire, căci el scrie : «Demn de iubire şi iubire este El ; El este iubirea Sa însăşi, fiindcă El nu este altcumva frumos decît prin Sine însuşi şi în Sine însuşi» [982].

---

975. Forţe ce activează în lume. Vezi : J. Barion, *Plotin und Augustinus*, în «Neue Deutsche Forschungen», Abt. Philosophie, vol. I, Berlin, 1935, p. 118—124, 127, 147.
976. Plotin, *Enneada* VI, 9, 10.
977. Despre divinitatea naturii sufletului : *Enneada* 1, 6, 5 ; IV, 1, 1 ; VI, 14.
978. *Ibidem*.
979. *Enneada* IV, 8, 1.
980. O idee pe care o vor relua misticii creştini : «anabasis» şi «catabasis».
981. Porphyrius, *De vita Plotini*, 2.
982. *Enneada*, VI, 8, 15.

f. **Concepția plotiniană despre spirit.** Prin spirit noi înțelegem gîndirea conștientă de sine, știința despre Eu, despre toate formele de apariție și funcțiuni ale sufletului. Esența sufletului constă într-o dualitate. În sensul acestei dualități, Aristotel a vorbit despre o rațiune activă și alta pasivă. Rațiunea pasivă este predispoziția rațională a individului, ce este formată individual. Rațiunea activă este rațiunea genului, ce are menirea să formeze rațiunea individuală și pe care se fundamentează totul care este comun, ceea ce leagă pe oameni în gîndire și acțiune [983].

Ideea fundamentală a lui Parmenide era aceea că gîndirea este identică cu existența. Dealtfel, această idee era comună tuturor gînditorilor greci antici. În ultimă analiză nu există decît o existență și gîndirea este identică cu această existență. De asemenea și Aristotel reprezenta punctul de vedere că Dumnezeu este formă pură, Existența adevărată, în care toate posibilitățile au devenit realitate. Gîndirea intuitivă a lui Dumnezeu este îndreptată asupra esenței sale proprii. Divinul gîndește divinul, spiritul este ocupat cu spiritul, rațiunea cu rațiunea. La fel accentuează și Plotin că în sfera spiritului gîndirea și-a ajuns adevărata sa existență. Și întrucît lumea spirituală este identică cu realitatea adevărată, în ea sfera gîndirii este identică cu existența suprasenzorială a Ideilor.

Dar, spre deosebire de Platon, Plotin crede că Ideile sînt imanente rațiunii și de aceea acestea n-au nici un caracter esențial în afara rațiunii. Ele au o realitate numai ca idei ale spiritului sau ca gînduri ale Divinului. În idei sînt legate gîndirea pură și existența pură. Aici este gîndită existența de către rațiunea divină așa cum aceasta este într-adevăr. În Idee conținutul divin al lumii și al vieții și forma divină sînt legate laolaltă. Pentru Plotin există o materie suprasenzorială ce este întrepătrunsă și formată de către o formă suprasenzorială. Viața spiritului se petrece în această angrenare strînsă dintre forma suprasenzorială și materia senzorială. Toate lucrurile sînt compuse din formă și materie. Materia este ceea ce e nedeterminat și nedesăvîrșit. Forma este principiul determinării, al țărcuirii, al mișcării și al diferențierii. Așa credea și Aristotel. Plotin face aceste distincții și în lumea inteligibilă.

Spiritul își trăiește nu numai viața sa, ci el duce și la formarea lumii senzoriale, fiindcă toată energia formativă își are originea în spirit. Ceea ce este lipsit de spirit este, pentru Plotin, amorf și mort. Viața lucrurilor vine de la spirit. Prin emanație spiritul mijlocește formele sufletului lumii. Căci ceea ce este în spirit Idee sau formă pură, devine în suflet „λόγος", așadar principiu al formării. Spiritul este ceva mai mult suprapersonal, sufletul mai mult personal. Plotin este de părere că în clipa

983. G. Nebel, *Plotins Kategorien der intelligibilen Welt*, în : *Heidelberger Abhandlung zur Philos. und ihrer Gesch.*, Tübingen, p. 33.

în care noi ne trăim viaţa sufletului, trăim realitatea noastră mai înaltă, iar cînd trăim viaţa spiritului, noi trăim viaţa lui Dumnezeu.

Spiritul este, pentru Plotin, un principiu creator, în timp ce sufletul este un principiu pasiv. Sufletul are o natură feminină. El este imanent lumii şi în acest sens în opoziţie cu spiritul, care rămîne mereu o entitate supralumească şi eternă. Cu toate acestea, spre deosebire de Platon, Plotin îl gîndeşte ca ceva activ, căci spiritul este viaţa pe cea mai înaltă treaptă a acesteia, iar viaţa este mişcare. Spiritul este eternitate, existenţă pură şi o unitate în multiplicitate. El este adevăratul temei al tuturor lucrurilor şi ca atare nemărginit în trei sensuri: Ca nedeterminat (ἀόριστον), ca fără de nici o calitate (ἄποιον), ca fără de graniţă (ἄπειρον).

Gîndirea (nous) este principiul lumii spirituale. Este vorba de eterna gîndire, ce se gîndeşte pe sine, esenţa sa şi care este ceea ce gîndeşte. În această sferă gîndirea şi obiectul gîndit sînt una.

Ca şi la Platon şi la Plotin ideile sînt nişte entităţi eterne, neschimbabile, simple, netrecătoare şi opuse lucrurilor senzoriale. Cu toate acestea între idei şi lucrurile trecătoare nu se află o prăpastie, fiindcă lucrurile senzoriale participă la existenţa ideilor. Dar aceasta în aşa fel că ele nu sînt în întregime ceea ce par a fi, cum sînt Ideile. Lucrurile au apoi o cauză ca temei al existenţei lor. Spiritul nu este determinat de cauze, ci el are independenţă şi libertate [984].

Plotin se întreabă de unde vine deosebirea dintre lumea senzorială şi cea inteligibilă? El găseşte că originea acestei deosebiri se află în materie, întrucît aceasta nu poate fi stăpînită de forma inteligibilă. Originea răului se află în materie, care este principiul negaţiei. Materia este adîncul lucrurilor (βάθος ἑκάστου).

Toate lucrurile sînt constituite din formă şi materie, forma fiind putere formativă spirituală (λόγοι, νοεραί δυνάμεις), ce acţionează în sens teleologic, prin aceea că, cu toată opoziţia fenomenelor din lume, raţiunea conduce totul la o armonie desăvîrşită [985]. Materia senzorială, din care sînt constituite lucrurile, este întunecată, nedeterminată, ea este un „μή ὄν" (non-existenţă), un rău [986]. Spre deosebire de aceasta, materia lumii spirituale are viaţă, în timp ce materia lumii senzoriale este lipsită de viaţă. Aceste două lumi se comportă una faţă de alta ca şi prototipul faţă de tip. Plotin determină conceptul «materie» prin negaţii: materia nu este raţiune, nu este spirit, nu este suflet, nici viaţă, nici formă [987]. Materia este cea mai depărtată de Unul şi ultima emanaţie a

984. Plotin face distincţie între Idei şi noţiuni.
985. *Enneada* III, 2, 16.
986. *Ibidem*, I, 1. c. 7; III, 1, VI, c. 7.
987. *Ibidem* II, 4, 3; III, 6, 6; I, 8, 7; J. Blumenthal, *Plotin's psychology*. The Hague, 1971.

acestuia, căci totul este emanat, din eternitate, din Dumnezeu. De aceea lumea spiritului, ca dealtfel și lumea senzorială, nu sînt un produs al unei fapte libere a lui Dumnezeu, ci acestea sînt devenite din Acesta printr-o necesitate nevoită.

Plotin descrie frumusețile lumii suprasenzoriale, care este stăpînită de o unitate și armonie perfectă, în timp ce lumea senzorială este numai o copie a lumii spiritului, iar destinul acesteia din urmă este trecerea. Dar nici lumea senzorială nu este total părăsită de Dumnezeu, deși aceasta s-a depărtat de temeiul originar al vieții. Omul însuși a căzut în această vină și de aceea el a fost exilat în corp. Cu toate acestea, atît lumea cît și omul se pot ridica la adevărata lor patrie. În ceea ce privește lumea, lucrul acesta este posibil datorită faptului că ea, este orînduită după o ordine și frumusețe ce-și are originea în sufletul lumii. Cu aceste idei Plotin a influențat pe Augustin și pe alți Părinți ai Bisericii.

g. **Concepția plotiniană despre sufletul lumii.** Originea sufletului lumii este spiritul. Sufletul lumii este, ca a treia ipostază, principiul fundamental al lumii imanente. El este «mijlocitorul», între lumea ideală și cea senzorială, întors spre amîndouă, rămînînd mereu după felul divin, deși mai puțin decît spiritul. Totul este însuflețit, plin de viață, sufletul lumii întrepătrunde totul, ca temeiul a tot ceea ce noi numim suflet și lume [988]. Existențele senzoriale și tot ceea ce este pămîntesc depind de sufletul lumii, care este, după cum am văzut, un principiu de trecere de la lumea senzorială la cea suprasenzorială. El are o față dublă : una este îndreptată spre divin, alta spre pămîntesc, spre materie. În partea întoarsă spre divin sufletul lumii este contemplativ, fiind o imagine a spiritului mișcată de nostalgia și iubirea după divin, cealaltă este întoarsă spre materie și natură. Prima este o imagine a iubirii și a nostalgiei după prototipul ei etern, în timp ce cealaltă parte este o activitate formativă a naturii. Frumusețea naturii se fundamentează pe acest suflet, fiindcă frumusețea nu este altceva decît spiritul care iluminează materia.

Sufletul lumii este originea plenitudinii energiilor sufletești ale divinităților, demonilor, oamenilor, animalelor și plantelor ; al numărului nemărginit de ființe individuale. El însuflețește aceste ființe fără să se împartă în ele, ci rămîne mereu o unitate. Sufletul infinit cuprinde în sine toate aceste suflete. Așa cum spațiul este locul corpurilor, tot asemenea sufletul lumii este locul sufletelor.

Universul este, pentru Plotin, corpul sufletului lumii, iar acesta din urmă interpătrunde întregul univers, fără să se împartă între lucruri. El este puterea ce ține toate lucrurile laolaltă, fundamentîndu-le pe anumite raporturi (legi, simpatie, iubire, sentimentul de apartenență).

988. *Ibidem*, IV, 3, 4.

Plotin reprezintă concepţia că sufletul este drumul pe care omul poate ajunge la spirit, iar graţie spiritului acesta se uneşte cu originea lui divină. Sufletul este locul unde se află raţiunea, corpul este locul afectelor şi al pasiunilor. O concepţie eronată ce s-a afirmat — după cum am amintit — pînă în timpul lui Spinoza. De aici contrazicerile între trup şi suflet. Pasiunile sînt pentru Plotin originea răului. Din această pricină, aceia care se află sub puterea pasiunilor sînt guvernaţi de rău. Dar Plotin afirmă că chiar şi omul spiritual este dependent de corpul său, căruia trebuie să-i facă concesiuni. Acesta însă consideră corpul ca fiind ceva străin ; ca ceva care se află în calea omului, pentru ca acesta să nu poată trăi o viaţă duhovnicească. De aceea, sufletul are menirea să rupă, pe cît este cu putinţă, legăturile lui cu corpul.

Pentru Plotin sufletul este o substanţă imaterială [989], care se poate despărţi de corp [990], neîmpărţit, simplu şi întreg [991], întreg în fiecare parte a corpului, deşi începutul activităţii lui se află în creier [992]. O idee curioasă a lui Plotin este că sufletul n-ar fi în corp, ci dimpotrivă, corpul în suflet, ca organul acestuia [993], fiindcă abia sufletul face posibile funcţiunile corpului. Sufletul îşi formează corpul său, fără de care acesta din urmă n-ar putea fi ceea ce este [994]. Plotin apără din toate puterile nemurirea sufletului şi preexistenţa acestuia [995]. Fiecare suflet are cîte o idee în lumea ideală, fiindcă caracteristicile fiecărei individualităţi sînt determinate de cîte o idee. Între individualitate şi idee se află Logosul sufletului individual. Cîte individualităţi umane, atîţia «logoi» în sufletul lumii, tot atîtea idei în spirit. Numărul acestor «logoi» nu este infinit, fiindcă acelaşi număr de «logoi» revine mereu şi mereu în lumea senzorială, dar avînd de fiecare dată alte destine. Nemărginirea sufletelor şi a spiritului constă tocmai în aceea de a putea începe mereu de la început.

Plotin vorbeşte despre sufletul lumii în legătură cu timpul. Sufletul lumii este supratemporal, dar el produce timpul din sine însuşi. Din această cauză timpul este în dependenţă de natura activă a sufletului lumii. El nu este identic cu eternitatea, fiindcă aceasta a fost mai înainte de timp. De asemenea el nu este în legătură nici cu existenţa şi nu este nici o funcţiune a lumii spirituale şi nici a Unului. Activitatea sufletului lumii a voit să devină stăpîna sa însăşi şi a fost silită spre activitatea formativă şi mişcare şi astfel a creat timpul, care pînă acum nu exista. Ca atare, pentru Plotin, timpul este ceva devenit şi deci trecător. Întin-

989. *Enneada* IV, 2, 1.
990. *Ibidem* IV, 3, 20.
991. *Ibidem* IV, 21 ; IV, 9, 2.
992. *Ibidem* IV, 3, 23 ; IV, 8, 8.
993. *Ibidem*, IV, 3, 22.
994. *Ibidem*, III, 4, 9.
995 *Ibidem* IV, 3, 5 passim.

derea vieţii sufleteşti produce timpul [996]. Viaţa ce se desfăşoară în marginile timpului este durata acestuia, viaţa trecut — trecutul. În acest sens timpul poate fi definit, după Plotin, ca «viaţa sufletului» considerat în mişcare, prin care acesta trece de la un fapt la altul. Timpul este o imagine a eternităţii, aşa cum lumea senzorială este o imagine a lumii spirituale, iar viaţa terestră o imagine (copie) a lumii sau vieţii cereşti. Timpul n-are o existenţă în afara sufletului şi nici eternitatea în afara vieţii spiritului. Timpul este, deci, o apariţie a sufletului. El există numai în suflet şi cu sufletul, ca şi eternitatea în existenţă. În clipa în care activitatea sufletului a încetat, nu mai rămîne decît eternitatea. O idee centrală a filozofiei neoplatonice este că numai spiritul este viaţă adevărată.

h. **Teoria cunoaşterii.** Filozofia nu este pentru Plotin un drum pe care se ajunge la o concepţie teoretică asupra naturii lucrurilor, scopul acesteia nu este adevărul formal, ci ea trebuie să fie cel mai nobil drum spre Dumnezeu. Alături de acest drum al speculaţiei filozofice, Plotin mai aminteşte şi drumurile iubirii şi ale artei. Pentru a sta în slujba realizării acestui scop, filozofia trebuie să întrebuinţeze dialectica, fiindcă numai aceasta are de-a face cu esenţa lucrurilor, ce se descoperă în trei sfere : în lumea ideală, lumea senzorială şi lumea sufletului.

Graţie dialecticii, gîndirea ajunge la şase forme fundamentale ale vieţii : *Unul*, care este supraexistentul ; *raţiunea*, sau spiritul ca principiu al lumii suprasenzoriale ; *sufletul*, ca principiu mişcător şi ca ceea ce leagă lumile ; *natura*, ca ceea ce este mişcător şi mişcat în acelaşi timp ; *materia*, ca posibilitatea existenţei în raport cu forma şi ca nonexistenţă în raport cu spiritul şi : *forma*, ca principiu al mărginirii. Aceste concepte se împart la cele două lumi opuse : la cea inteligibilă, spirituală şi ideală, şi la cea senzorială, materială. Conceptul constitutiv al celei dintîi este spiritul, al celei de pe urmă este natura. Natura cuprinde, după Plotin, totalitatea corpurilor. Natura formează ceea ce Plotin înţelege prin „κόσμος, αἰσθητός“ spre deosebire de „κόσμος νοητός“ = lumea ideală.

Scopul filozofiei plotiniene este intuiţia Divinului. Ceea ce el numeşte „τεωρία“ este, desigur, cunoaştere, dar o cunoaştere nemijlocită prin intuiţie [997]. Ea este un fel de «scientia intuitiva», ce depăşeşte graniţele gîndirii şi este orientată să ajungă la înţelegerea nemijlocită a

996. O idee pe care o va relua şi dezvolta Augustin şi în filozofia modernă Bergson în a sa *«Durée et simultaneité»*. F. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, 1939.

997. Concepţie epistemologică care va influenţa puternic gîndirea Părinţilor bisericeşti.

lui Dumnezeu. Ba, mai mult, Plotin vorbeşte chiar despre o «gustare» a Divinului [998]. Este aceasta intuiţia ce ajunge la posesiunea desăvîrşită a ceea ce ţinteşte să aibă. Este vorba, la Plotin, despre o formă de cunoaştere ce vrea să fie cea mai desăvîrşită formă de a cunoaşte a spiritului ; o formă prin care acesta ajunge la intuiţia fericită şi liniştită a unităţii divine. Plotin accentuează, desigur, şi importanţa noţiunilor şi a categoriilor gîndirii. Dar acestea au pentru Plotin o valoare numai dacă prin ele se face o distincţie între lumea ideală şi cea senzorială. Plotin supune unei critici teoria pe care înaintaşii săi au făcut-o cu privire la categorii şi ajunge la concluzia că aplicarea acestora este diferită în domeniul celor două lumi [999].

Lucrurile n-au nici o existenţă în afara gîndirii („νοῦς"). Deci ţinta ultimă a speculaţiilor filozofice plotiniene este intuiţia mistică a Divinului, ca cea mai adîncă trăire religioasă. Sufletul este înstrăinat de la Dumnezeu şi de aceea menirea sufletului este de a se întoarce la originea lui divină. Şi el poate să-şi realizeze această menire, fiindcă Dumnezeu s-a revelat în trei ipostaze : ca Unul, ca spirit şi ca sufletul lumii. Prin acesta din urmă, lumea se îndumnezeieşte, ceea ce înseamnă că sufletul lumii este de natură divină. Dar şi sufletul omului este de origine divină şi de aceea el se poate ridica la acesta. Plotin este de părere că ipostazele divine nu sînt numai în lume, ci şi în sufletul nostru. Ele formează omul interior : Sufletul, Raţiunea, *Unul în om*. Acestea constituie latura divină a fiinţei noastre, ceea ce înseamnă asemănarea cu Dumnezeu. Odată ajunsă această asemănare, pe care Plotin o numeşte «suflet pur», acesta nu mai poate fi atins de rău şi nici de păcat.

Răul nu poate fi găsit decît în non-existenţă, căci răul îşi are, după Plotin, rădăcina în nefiinţă [1000]. În felurite chipuri caută Plotin să definească răul. El afirmă că răul este numai o iluzie a existenţei, sau chiar negaţia adevăratei esenţe a acesteia. Plotin mai defineşte răul ca fiind lipsa de măsură cu privire la măsură, lipsa de graniţă cu privire la graniţă, lipsa de formă cu privire la formă, nesăţios faţă de auto-mulţumire, etern nemărginit, nicăieri precis, plin de suferinţă, nesăţios şi plin de defecte. Răul este identic cu materia [1001].

De aceea scopul suprem al sufletului este să se elibereze de materie şi să se ridice cu toate părţile sale în lumea ideală sau, cu alte cuvinte,

998. Idee ce va fi reluată şi de Părinţii Bisericii şi de misticii creştini. Aceştia vorbesc despre o «frui Deo» — gustare a lui Dumnezeu.

999. Teoria plotiniană cu privire la categorii este cea mai însemnată încercare a spiritului antic de a lămuri esenţa formelor gîndirii. Idee ce a fost reluată în filozofia modernă de E. Lask. ; G. Nebel, *op. cit.*

1000. *Enneada*, I, 1. VIII, c. 3.

1001. *Ibidem*, I, 1. VIII c. 7 ; III, 1. VI c. 7, c. 8.

să ajungă la virtute. Pentru Plotin însă virtutea și știința nu sînt ceva ultim, ci acestea au numai un rol pregătitor : ele deschid privirea spre spirit, spre ceea ce Plotin numește «omul pnevmatic». Pentru ca cineva să devină un om pnevmatic este necesară purificarea sufletului (κάθαρσις), care să întoarcă total sufletul de la ceea ce este străin de acesta ; să întoarcă sufletul spre lumea spiritului și să-i dea acestuia constanță în intuiția divinului. Numai o astfel de purificare duce la asemănarea cu Dumnezeu [1002].

Mereu și mereu revine la Plotin leit-motivul că scopul vieții omului este ridicarea extatică (ἔκστασις), a sufletului la Dumnezeu, la Unul cu adevărat bun. Ridicarea aceasta nu se întîmplă, după cum am mai spus, prin gîndirea discursivă, ci grație unei facultăți mai înalte, față de care cunoașterea ideilor este numai o treaptă ce trebuie depășită. Treapta cea mai înaltă este atingerea Binelui însuși [1003]. În clipa în care sufletul a atins această stare, el a ajuns la liniște și la clipa în care a realizat o armonie desăvîrșită. Este aceasta starea extatică (ἔκστασις) în care sufletul, depășind intuiția, cu dăruire și simplitate [1004] atinge pe Dumnezeu (ἀφί). În această clipă sufletul nu mai știe nimic despre sine, ci este prin unitatea sa una cu Dumnezeu, cu Unul [1005]. În această clipă sufletul, zice Plotin, «intuiește izvorul vieții, izvorul intelectului, Principiul existenței, temeiul binelui, rădăcina sufletului». Atunci sufletul a ajuns acolo unde este adevărata viață, viața ca activitate spirituală. Este starea în care sufletul a ajuns asemenea cu Dumnezeu și, deși sufletul se coboară iarăși în lume, odată ce el a gustat această apropiere de Divin, nu mai poate uita această trăire și va căuta s-o repete mereu [1006].

i. **Estetica plotiniană.** Plotin a fost preocupat și de problema frumosului și aceasta mai mult decît oricare decît înaintașii săi. Frumosul este, pentru el, divin în sine, ca frumosul originar inteligibil [1007]. Atît în natură, cît și în suflet se află imaginea originară a frumosului senzorial.

Frumosul este «ceea ce strălucește din Idee». Frumosul se află, pentru acesta, în învingerea materiei cu ajutorul ideii, în iluminarea pe care o produce ceea ce este ideal în aparițiile senzoriale. La transfigurarea sufletului, despre care vorbeam mai sus, contribuie și mișcarea de la frumusețea senzorială la contemplația Frumosului originar. Pentru Plotin temeiul existenței este identic cu izvorul originar al Frumosului. Nostal-

1002. *Enneada* I, 2, 3.
1003. *Ibidem*, VI, 9, 11.
1004. *Ibidem*, VI, 9, 11.
1005. *Ibidem*, VI, 9, 7 ; 9, 11 ; 7, 25.
1006. Aceasta datorită Erosului.
1007. *Enneada* V, 8, 1 passim.

gia după acesta este numită de către Plotin, ca şi la Platon, cu termenul „ἔρος". De asemenea şi pentru Plotin, Binele şi Frumosul sînt identice [1008]. Virtutea este frumoasă şi frumosul este bun. Intuiţia Frumosului duce la aceeaşi atingere cu Absolutul.

BIBLIOGRAFIE

Vezi bibliografie bogată pînă la 1894 la Fr. Überweqs, *Grundriss der Gesch, der Phil.*; A. Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschaung*, 1907; C. H. Kirchner, *Die Philosophie des Plotins*, 1845; A. Richter, *Neuplatonische Studien*, 1864—1867; K. Horst, *Plotins Ästhetik*, 1905; Falter, *Philon und Plotin*, 1907; Gr. Tăuşan, *Filozofia lui Plotin*, Bucureşti, 1 ed. 1900, 2 ed. 1924; K. P. Hasse, *Von Plotin bis Goethe*, 1909; Cocez, *Plotin et les mystères d'Isis*, 1903; W. Wundt, *Plotin*, 1919; W. R. Inge, *The Phylosophy of Plotinus*, 1918; Piacvet, *Plotin et les mystères d'Eleusis*, 1903; A. H. Armstrong, *The real Meaning of Plotinus' Intelligible World*, 1949; G. Carrière, *Plotin et le tragédie humaine*, Anne théologie, 1949; J. Trouillard, *La purification plotinienne*, 1956; J. Trouillard, *La procession plotinienne*, 1956; *Praxis und Theoria. Etude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, de René Arnou, Paris, 1956; Th. Whittaker, *The Neoplatonists*, Neudr. Hildesheim, 1961.

Vezi bibliografia de la 1934—1945 în: *Bibliographia Philosophica*, 1934—1945, ed. De Brie, 1950, vol. I, p. 97—100; A. H. Armstrong, *Studies in Traditional Anthropology*, II: *Plotinus*, în «Downs Rev.», 1949; Acelaşi, *The real Meaning of Plotinus' Intelligible World*, Oxford, 1949; Bert Marien, *Etudes plotiniens*, în «Rev. philos.» Louvain, 1949; A. Fischer, *Die Aktualität Plotinus*, München, 1956; W. Hirsch, *Das ontologische Fundament der Ethik Plotinus*, în: P. Engelhardt, Sein und Ethos, vol. I, 1964; H. R. Schelte, *Das Eine und das Andere. Stud. zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotinus*, München, 1966; H. M. Buchner, *Plotinus Möglichkeitslehre*, 1970; Klaus Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquino*, Leiden, 1971; A. Bonetti, *Studi intorno alla filosofia di Plotino*, «Riv. Filos. neoscolas.», 1971; Fr. J. v. Rintelen, *Plotin: Das Eine und der Kosmos*, în «Gegenwart und Tradition», 1970; P. Prini, *Plotino e la genesi dell umanesimo interiore*, în «Proteus», 1970 (1); V. Cilento, *Il genio religioso di Plotino tra misteri antichi e nuovi*, în «Filosofia» (22), 1971; R. M. Mossé-Bastide, *La pensée philosophique de Plotin*, Paris, 1972; Alb. Warkotsch, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter*. Schöningh. Wien, 1973. (Concepţia sf. Părinţi despre Plotin).

Plotin a avut elevi celebri. Printre aceştia amintim pe Porphirius şi Amelius.

Unul dintre cei mai bătrîni elevi ai lui Plotin a fost *Amelius* (246 d.Hr.) numit şi *Gentilianus*. Acesta a fost influenţat şi de Numenios. Amelius distingea în „νοῦς" trei ipostaze: τὸν ὄντα, τὸν ἔχοντα şi τὸν ὁρῶντα dintre care cea de a doua participă la adevărata existenţă a primei, a treia participă la a doua şi intuieşte pe prima. Aceste ipostaze sînt gîndite de Amelius ca fiind trei Demiurgi sau trei regi.

Dar cel mai cunoscut în istoria filozofiei este *Porphirius* (232—304 d.Hr.). Numele acestuia a fost de fapt Malchus, dar Longin, al cărui elev i-a fost, i l-a schimbat în Porphirius. În 262 acesta a devenit elevul lui Plotin în Roma, apoi a trăit în Sicilia (267—270) şi moare în 304.

Porphirius nu a fost un continuator original în ale filozofiei, ci a fost mai mult un interpretator şi apărător al filozofiei plotiniene, care pentru el era identică cu filozofia platonică şi cea aristotelică. Porphi-

1008. O idee care va influenţa pe mulţi teologi creştini. Pe Justin Martirul (*Erste Apologie*, 46. Bibliotek der Kirchenväter), Grigorie de Nazianz şi Minucius Felix.

rius a scris : *Vita Plotini* ; *Vita Pytagorae*, ed. 1630 ; 1815—1816 ; Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά, ed. 1907 ; *Sententiae ad intelligibilia ducentes* (De diis daemonibus), ed. 1857 ; Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας; *De quinque vocibus sive in Categor. Aristotelis introductio* (1543, 1836). Lucrarea aceasta a fost scrisă în Sicilia (cca 268) şi trimisă la Roma unui anume Chrisaorius. Afară de aceste lucrări, Porphirius a mai scris : *Epistola ad Marcellani* ; *De philosophia ex oraculis harienda* ; *De abstinentia ab usu animalium* şi Κατὰ χριστιανῶν, scrisă împotriva creştinismului, care nu ni s-a păstrat.

Importantă este Isagogia acestuia, fiindcă în ea tratează despre cele mai generale puncte de vedere, sub care apar toate lucrurile şi pot fi gîndite acestea şi trebuie să premeargă categoriilor. De asemenea ni s-a păstrat un rezumat al sistemului plotinian, într-o serie de aforisme, elaborat de Porphirius. Eunapius îl laudă pe acesta fiindcă a lămurit doctrina plotiniană, expusă aşa de întunecat şi de greu de autorul ei, prin expunerea lui clară şi a făcut-o astfel de înţeles pentru cei mulţi. Dar doctrina expusă de Porphirius se deosebeşte de cea plotiniană prin caracterul ei mai mult practic şi religios. Scopul filozofiei este, după Porphirius, să contribuie la mîntuirea sufletului (ἡτῆς ψυχῆς σωτιρια)[1009]. Vina răului se află în suflet, în tendinţa acestuia spre ceea ce este inferior şi nu în corp. Mijloacele de eliberare a sufletului de corp sînt : purificarea prin asceză (catarsis) şi prin cunoaşterea filozofică a lui Dumnezeu. Pentru Porphirius mantica şi mijloacele teurgice n-au decît o însemnătate minoră. Mai ales în ultimii ani ai vieţii el condamnă, într-o scrisoare către preotul egiptean Anebon, practicele teurgice. Se pare că Porphirius a accentuat şi mai mult decît Plotin (în cele şase cărţi ale scrierii : Περὶ ὕλης) emanaţia materiei din lumea suprasenzorială. De asemenea, el apără concepţia că lumea n-are nici un început temporal şi aceasta împotriva argumentelor lui Atticus şi ale lui Plutarch. Porphirius a combătut doctrina creştină — mai ales ideea divinităţii lui Hristos — în scrierea sa «Kata Hristianon», care este de multe ori amintită de părinţii Bisericii[1010]. Unii din aceştia, cît şi alţi autori creştini, au răspuns acestui atac cu scrieri ce, din nefericire, nu ni s-au păstrat[1011].

BIBLIOGRAFIE

Vezi, pînă la 1894, bibliografie la Überwegs, *Grundriss der Gesch. der Philos. des Altertums* ; Buillet, *Porphyre, 1864* ; P. Kleffner, *Porphyrius*, 1896 ; Jas. Bidez, *Vie de Porphyre*, Paris, 1964 ; Alb. Warkotsch, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter*, Wien, 1979.

1009. Vezi : Eusebios, *Praep. evang.* IV, 7, passim.

1010. Eusebius, *His. eccles.* VI, 19 ; *Demonst. evang.* III, 6 ; Augustin, *De civit. Dei* XIX, 23 passim.

1011. Nici scrierea lui Porphirius nu ni s-a păstrat, ea fiind arsă în anul 435 din ordinul împăratului Teodosie II.

4. ŞCOALA NEOPLATONICĂ SIRIANĂ

Şcoala aceasta este reprezentată de : Jamblichos din Chalchis (cca. 330 d.Hr.), un elev al lui Porphirius, cunoscut fiindcă a pus filozofia cu totul în slujba cultului păgîn. Jamblichos caută să justifice o sumedenie de superstiţii. În concepţia acestuia joacă un rol important mistica pitagoreică a numerelor şi nu filozofia platonică. În sistemul lui Jamblichos se regăsesc toate zeităţile păgîne ale tuturor popoarelor orientale, afară de Dumnezeul creştin, pe care acesta le divinizează, în chip fantastic.

Elevii lui Jamblichos au fost : Aedesius, Chrisantius, Maximus, Eusebius, Sopate, Sallustius şi Iulian Apostatul (fost împărat roman din 361 pînă în 363). Toţi aceştia n-au contribuit cu nimic la progresul filozofiei, ocupîndu-se mai mult cu practici teurgice şi superstiţii, decît cu filozofia.

Numai Teodorus din Asine, un elev mai bătrîn al lui Jamblichos, s-a străduit să dezvolte sistemul profesorului său. Cu scăderea interesului pentru filozofie, a crescut divinizarea fără margini a şefului şcolii, Plotin, cît şi a lui Porphirius şi a lui Jamblichos.

Jamblichos a fost mai întîi elevul lui Anatolius (neoplatonic) şi apoi al lui Porphirius. El a murit în timpul în care Constantin cel Mare a condamnat la moarte pe Sopater [1012]. Elevii acestuia au crezut în posibilitatea lui de a face minuni, numindu-l, de aceea, ὁ θεῖος şi ὁ θειότατος. Jamblichos a scris mai multe scrieri, dintre care însă nu ni s-a păstrat decît «Asupra conducerii pitagoreice a vieţii» şi «Îndemn la filozofie». El a mai elaborat comentarii la operele lui Platon şi Aristotel, cît şi o «Teologie chaldeică» în 28 de cărţi. Dacă şi lucrarea «De misteriis Aeghyptorum» a fost scrisă de Jamblichos este îndoielnic [1013].

Jamblichos este dogmatistul speculativ al politeismului, pe care el a dorit să-l învie. Peste «Unul» — ἕν al lui Plotin acesta aşează un ἕν şi mai originar, care se află dincolo de orice contradicţie, care nu este Binele, ci lipsit de orice calitate se află deasupra Binelui. Acest Unul nu poate fi nici numit. Sub această fiinţă originară de neexprimat se află acea ἕν care este identică cu ἀγαθόν. Această fiinţă produce lumea inteligibilă κόσμος din care a ieşit apoi lumea intelectuală κόσμος νοητός, νοερός. O lume inteligibilă constituită din trei elemente divine şi o lume intelectuală ce se desparte iarăşi în trei puteri divine. Acestea sînt gîndite ca fiind fiinţe supralumeşti, alături de care se află 12 divinităţi cereşti,

1012. Fiindcă acesta a furat vasul unei flote încărcate cu cereale şi aceasta prin magie.

1013. Se crede că Proclus i-a atribuit-o.

care se multiplică în 36 și apoi în 360 ; acestora le urmează 72 de specii subcerești și 42 de zei ai naturii și apoi mulțimi mari de îngeri, demoni și eroi, așadar avem de-a face cu o lume întreagă de divinități închipuite de o minte întunecată de nonsens teosofic amestecat cu speculații pitagoreice. Între ființele subumane și supraumane se află sufletul omului. Acesta din urmă are menirea, ca și la Plotin, să se purifice cu ajutorul rugăciunilor, simbolurilor magice etc. Cea mai înaltă demnitate și virtute este preoția. Preoții sînt considerați de către Jamblichos a fi purtătorii revelației divine și de aceea mult mai valoroși decît filozofii. Jamblichos mai afirmă că sufletul uman are un corp compus din eter și că el este de aceea nemuritor. În lume acționează dealtfel o mulțime de suflete ale divinităților, demonilor etc. Lumea este bogată în minuni. Numerele sînt simboluri ale unor adevăruri și relații ascunse.

Sistemul lui Jamblichos a fost dezvoltat de către elevul acestuia Theodorus de Asine. Acesta a elaborat un sistem și mai amănunțit triadic decît Jamblichos și face astfel trecerea la filozofia lui Proclus. Theodorus acceptă și el că este numai o Ființă originară unitară și nu cum credea Jamblichos. Aceasta se află peste cea inteligibilă și nu poate fi exprimată ca o cauză a binelui. Între ființa originară și psihic, el așează o trinitate de ființe : inteligibilul, intelectualul și Demiurgul.

Un alt elev însemnat al lui Jamblichos a fost împăratul Iulian (331—363), numit și Apostatul sau «romanticul pe tronul Cesarilor». Este cunoscut fiindcă a combătut creștinismul, încercînd să restabilească păgînismul. El a scris panegirice, tratate de teologie păgînă, scrieri polemice, satirice și alte scrieri [1014]. În acestea el reprezintă idei neoplatonice.

Ultima apariție neoplatonică din școala siriană a fost Hypatia. Ea a avut un elev, Synesius din Cyrene, care a încercat să unească concepția filozofică a Hypatiei cu creștinismul.

5. ȘCOALA NEOPLATONICĂ ATENIANĂ : PROCLUS

După nereușita încercare de a combate creștinismul și de a reînnoi cultele păgîne, filozofii neoplatonici au părăsit speculațiile teosofice și au început să se ocupe de problemele științifice și mai ales cu studiul și comentarea dialogurilor platonice și aristotelice. Școlii neoplatonice

1014. Vezi lucrările lui Iulian expuse în ordine cronologică în : Diac. I. Pulpea, *Lupta împăratului Iulian împotriva creștinismului*, 1942. Opera 1853, 1863 (în l. franceză). Lucrările filozofice, 1908, (în Phil. Bibl.).

ateniene îi aparţin : Plutarh din Atena (numit şi cel Tînăr), elevul acestuia Sirianus, care a scris comentarii la operele platonice, alexandrinul Hierocles, mai departe Proclus (410—485) elev al lui Olimpodorus (Bătrînul), al lui Plutarh şi Sirianus. Proclus este cel mai important din neoplatonicii tîrzii şi are meritul de a fi sistematizat întreaga masă de cunoştinţe filozofice de pînă la el, lucru, pentru care a şi fost numit «scolasticul» între filozofii greci. Alţi reprezentanţi ai acestei şcoli mai sînt : Marinus, Asclepiodotus, Ammonius, Zenodotus, Isidorus şi Hegias, toţi elevi ai lui Proclus, Damascius, ultimul conducător al şcolii neoplatonice din Atena pînă la 529, cînd şcoala a fost închisă în urma unui edict al împăratului Justinian, prin care se interzicea învăţămîntul filozofic în Atena.

Filozofia greacă a apus din cauza slăbiciunilor ei şi a fantasmagoriilor pe care le debita în această epocă, cît şi mai ales creştinismului, care s-a dovedit a fi superior doctrinar acesteia şi care a reuşit ca să salveze ceea ce era etern valabil în filozofia greacă.

Unul din reprezentanţii şcolii neoplatonice din Atena a fost, după cum am amintit, Plutarh din Atena (350—433) [1015] numit şi «cel Mare» ; a fost elev al lui Priscus [1016] care, după moartea lui Iulian, a profesat filozofia în Atena [1017]. Acesta nu s-a depărtat de modul de a filozofa al lui Platon, făcînd distincţia între Unul, Nousul şi Sufletul, care dau o formă corporalului, şi materia [1018]. Împreună cu Plutarh mai profesau în Atena filozofia şi fiul acestuia Hierius, precum şi fiica sa Asclepigeneia.

La fel şi Sirianus din Alexandria, elevul lui Plutarh din Atena, şi de la 431 urmaşul acestuia, şi profesorul lui Proclus, reprezintă ideea că filozofia aristotelică este numai o treaptă premergătoare a filozofiei platonice. În acest sens el recomanda studierea scrierilor aristotelice ca προτέλεια şi μικρὰ μυστήρια ca o pregătire pentru înţelegerea filozofiei pytagoreice-platonice sau a teologiei. Acest fel de a vedea a rămas în vigoare şi Proclus numeşte în acest sens pe Aristotel δαιμόνιος, , iar pe Platon şi pe Jamblichos, θεος. În comentariul său la Metafizica aristotelică, Sirianus încearcă să apere pe pitagorei şi pe Platon de atacurile lui Aristotel. Acesta a scris şi comentarii la filozofia platonică, care s-au pierdut. Dar cel mai însemnat elev al lui Olimpiodorus, Plutarh din Atena şi Sirianos, a fost Proclus (410—485). Proclus s-a născut în Constantinopol şi a fost educat în Licia, de aceea el este numit şi «Licianul». A pro-

1015. A se face deosebire între acesta şi Plutarh, care a trăit în timpul lui Traian.

1016. Vezi Eunnapis, *Vita Soph.*, p. 102.

1017. *Ibidem.*

1018. Proclus, *Im Platonis Parmenidem* VI, 27.

fesat filozofia în Atena, unde a şi murit. Proclus s-a distins ca un scriitor prodigios şi un bun dialectician [1019]. Dar cu forţa lui dialectică, cu profunzimea şi perspicacitatea lui este exprimată în acelaşi timp şi tendinţa spre credinţa în magie, superstiţii şi alte fantasmagorii.

Momentele în procesul dialectic prin care s-a creat lumea, după Proclus, sînt: producerea din Cauză şi reîntoarcerea în aceasta. Ceea ce se produce este asemenea cu cel care a produs; graţie asemănării produsul rămîne în cauza sa (μονή), dar, datorită neasemănării, se deosebeşte de producător (πρόοδος), prin realizarea asemănării trebuie să se întoarcă iarăşi la acesta (ἐπιστροφή) şi această întoarcere are aceeaşi treaptă ca şi producerea [1020]. Toată realitatea se structurează după legea evoluţiei triadice. Dar cu cît procesul se repetă de mai multe ori, cu atît mai împărţit este rezultatul. Cel dintîi este şi cel mai înalt, dimpotrivă, ultimul este cel mai inferior. Evoluţia are la Proclus o linie suitoare şi alta coborîtoare [1021].

Fiinţa originară este Unitatea ce fundamentează totul, Binele originar, care condiţionează totul ceea ce este bun, cea dintîi cauză a întregii existenţe. Este cauza secretă de neexprimat şi de neînţeles a totul, care produce totul şi către care se întoarce totul. Ea poate fi determinată numai analogic, căci ea este deasupra oricărei afirmaţii şi a oricărei negaţii, de aceea nici conceptul de Unitate nu exprimă esenţa ei în mod adecvat, fiindcă ea este şi deasupra oricărei unităţi şi nici conceptele de Bine şi Cauză; ea este ἀναιτίως αἴτιον. [1022].

Din această Fiinţă originară nu mai emană altă lume inteligibilă — ca la Plotin — nici a doua mai inferioară (ὄν) — ca la Jamblichos — ci mulţime de Unităţi (ἑνάδες), care sînt deasupra existenţei, deasupra vieţii, deasupra raţiunii şi deasupra oricărei cunoaşteri. Proclus nu ne spune cîte astfel de Henade există, numai că numărul lor este mai mic decît acela al Ideilor şi că ele sînt astfel legate că, cu toată multiplicitatea, totuşi formează o unitate. Fiinţa absolută n-are nici o relaţie cu lumea, Henadele însă acţionează asupra lumii, căci în ele se află providenţa [1023]. Ele sînt divinităţi în sensul cel mai înalt al cuvîntului [1024].

1019. Lucrări rămase de la Proclus sînt: *In Platonis Timaeum Commentaris*; *In Platonis rem publicam*, ed. 1899—1901; *In Theologiam Platonis*, ed. 1618; *Excerpta ex Procli scholiis in Platonis Cratylam*, ed. 1820, 1908; *In Platonis Parmenidem*, ed. 1840; în primul *Euclidis elementorum librum commentarii*, ed. 1872; *Institutio Theologica*, ed. 1858, 1618, 1820—22; *De providentiae et fato*; *De malorum subsistentia*. Opera ed. V. Cousin, 6 vol. 1820—25.

1020. Procli, *Stoiheiosis theologiki*, c. 31—38.

1021. La pitagorei şi Speusippos cît şi la Hegel, evoluţia este suitoare.

1022. *Plat. theolog. III*, p. 101 passim.

1023. *Inst. theolog.* p. 113.

1024. *Inst. theolog.* p. 129.

Henadele au între ele un anumit rang, fiindcă unele sînt mai aproape de Fiinţa originară, în timp ce altele sînt mai departe [1025].

Şi Henadele constituie o trias a fiinţelor inteligibile, intelectuale — inteligibile şi intelectuale (τὸ νοητόν, τὸ νοητὸν ἅμα καὶ νοερόν, τὸ νοερόν) [1026]. Noitón se află sub noţiunea existenţă (ousia), noitón ama ke noerón sub conceptul viaţă şi tò noerón sub conceptul gîndire [1027]. Şi între aceste trei fiinţe sau clase de fiinţe se află, cu toată unitatea lor, o diferenţă de rang; a doua participă la prima, iar a treia la a doua [1028]. Fiinţa inteligibilă în sens restrîns sau «ousia» cuprinde în sine 3 triade: πέγας ἄτειρον μικτόν sau οὐσια πέγας, ἄπειρον sau ἰδέαι sau αὐτόξωον.

Fiinţa intelectuală — inteligibilă se structurează şi ea într-o triadă a numerelor originare sau a divinităţilor. În sfîrşit, fiinţele intelectuale ce cad sub conceptul de νοῦς sînt şi ele structurate după numărul 7, întrucît cele dintîi două momente, aşadar cel care corespunde existenţei şi cel care corespunde vieţii, se desfac într-o triadă, în timp ce al treilea rămîne neîmpărţit. Dar din pricină că Proclus împarte iarăşi în 7 părţi fiecare element al acestor «hebdomas», la care el raportă o sumedenie de divinităţi ale credinţei populare, cît şi la ficţiuni platonice şi neoplatonice, pe care el le interpretează alegoric, Proclus ajunge la concepţii abstracte, dacă nu chiar absurde, ce n-au nici o semnificaţie, iar în locul unui sistem filozofic, apare un labirint de lucruri fantastice.

Din Fiinţa intelectuală emană sufletul. Fiecare suflet este, după fiinţa lui, etern, şi el este numai cu activitatea sa în timp. Sufletul lumii este constituit dintr-o substanţă ce poate fi împărţită şi neîmpărţită şi este structurat armonic. Există, după Proclus, suflete divine, demonice şi omeneşti. Între senzorial şi divin, stînd la mijloc, sufletele posedă libertate de voinţă. Vina lor se datoreşte numai lor înseşi, dar ele se pot întoarce la Divin.

Materia este indiferentă axiologic, ea nu este nici bună nici rea, ea este originea necesităţii naturale. Întrucît aceasta este formată de către Demiurg după imaginile originare ideale, acestea devin forme imanente în ea. Proclus repetă aici idei plotinice.

Elevii lui Proclus n-au fost tot atît de influenţi ca profesorul lor. Noi amintim aici pe savantul Simplicius şi Olimpodor cel Tînăr, care au fost comentatori harnici ai lui Platon şi Aristotel, cît şi pe Marinos, Asclepiodotos, Ammonios, Zenodotos, Hegias, Hermeias şi Damascios.

1025. *Inst. theolog.* p. 126.
1026 *Plat. theol.* III, 14.
1027. *Inst. theol.* 101; *Plat. theol. III*, p. 127.
1028. *Plat. theol.* IV, 1.

BIBLIOGRAFIE

Marinus, *Vita Procli*, ed. 1700, 1850; A. Berger, *Proclus*, 1840; L. J. Rosan, *The filosophy of Proclus*, New York, 1949, P. Bastid, *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque*, 1969.

Sub conducerea lui Marinus, Școala din Atena a decăzut cu totul. La fel și sub scolarharatul lui Isidor din Alexandria, care a părăsit Atena și s-a întors în patria sa. După acesta a urmat la conducerea școlii Hegias, iar după acesta, Damascius din Damasc. Dar nici acesta nu s-a bucurat mult de libertatea de a filozofa, căci împăratul Justinian, îndată după urcarea lui pe tron (527), a dispus să fie închisă în 529 Școala filozofică din Atena și să i se confiște averea, iar reprezentanții ei să fie alungați. Așa se face că în anul 531 sau 532 Damascius, Simplicius din Cilicia și încă cinci neoplatonici (Digense, Hermas din Fenicia, Isidor din Gaza, Eulamius din Frigia, Priscianus) s-au exilat în Persia, unde au nădăjduit să se bucure de toată libertatea. Însă, înșelîndu-se, s-au reîntors în Atena, unde nu li s-a mai permis să se ocupe cu filozofia. Dar subliniem faptul că niciodată nu s-a stins în Grecia interesul pentru filozofie. Din păcate filozofia antică a apus cu totul [1029].

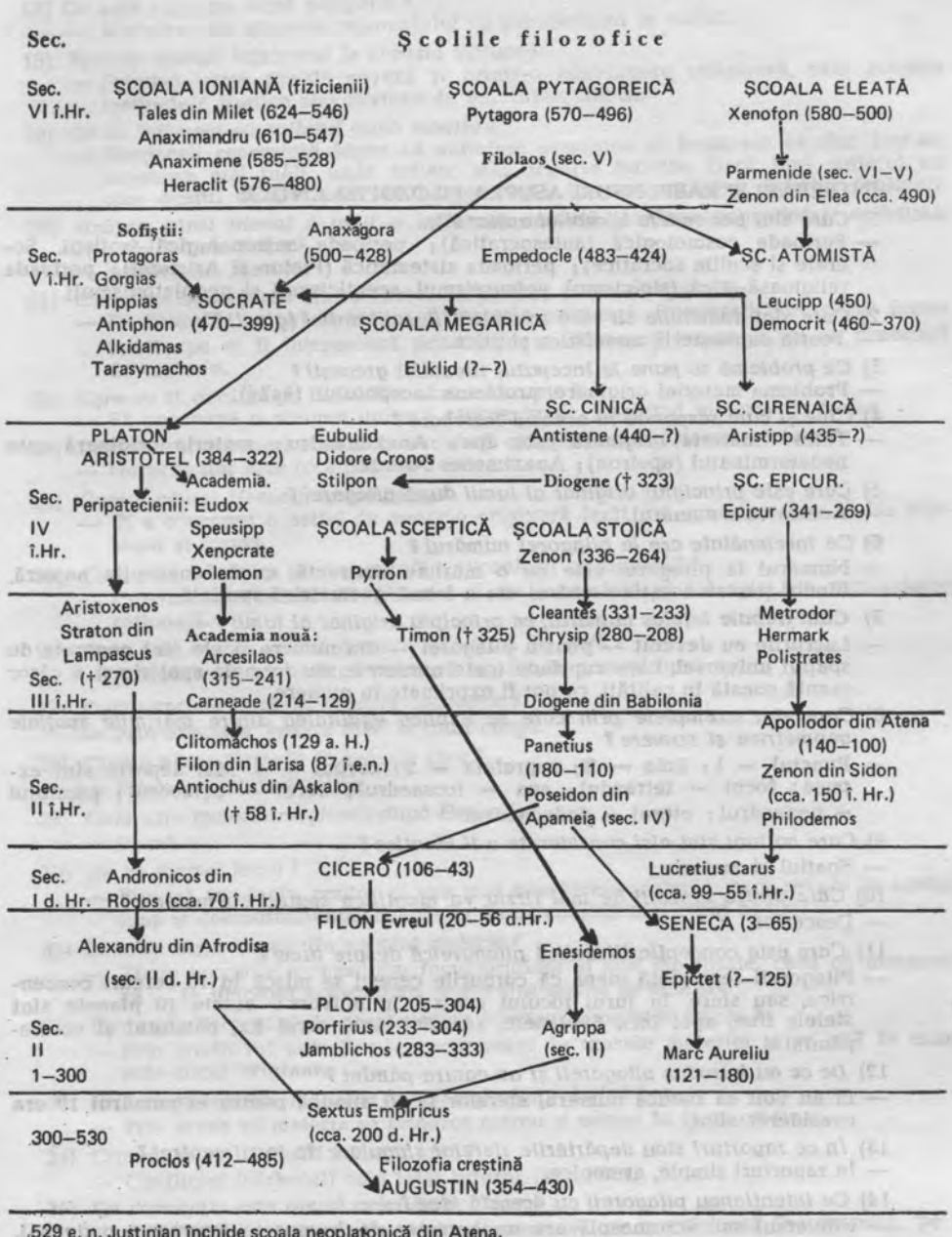
6. BOETIUS

Unul dintre cei din urmă neoplatonici a fost Ancius Manlius Tolqatus Severinus Boetius (480—525). Prin cultura sa, acesta și-a cîștigat simpatia împăratului Teodoric, și astfel a ajuns la cele mai înalte onoruri politice. Dar fiind suspectat de Teodoric de trădare, a fost aruncat în închisoare și executat.

Boetius a fost influențat de filozofii neoplatonici, de Platon și de Aristotel, pe care el a căutat să-i împace în scrierile sale. Boetius a comentat și a tradus Isagogia lui Porfirius și a scris un comentariu la Topica lui Cicero. În timpul cît a stat în închisoare, Boetius a scris cunoscuta sa lucrare *De consolatione philosophiae* în proză și versuri. Prin lucrările sale, Boetius a mijlocit Evului Mediu ideile filozofice ale antichității grecești. Deși el a fost creștin, în scrierile sale nu se găsesc idei creștine, dimpotrivă, el preamărește pe Platon și Aristotel cît și pe stoici. Scrierea sa «Consolatio» dovedește o puternică influență neoplatonică și stoică. Ideea fundamentală este că datorită rațiunii omul poate să înfrîngă afectele și pasiunile. Omul trebuie să se încreadă în Providența Divină.

1029. L. J. Rosan, *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*, New York, 1949.

TABLOUL SCHEMATIC-CRONOLOGIC AL ŞCOLILOR FILOZOFICE ANTICE



529 e. n. Justinian închide şcoala neoplatonică din Atena.

REPETITOR

ÎNTREBĂRI ŞI RĂSPUNSURI ASUPRA FILOZOFIEI ANTICE

1) *Care sînt perioadele filozofiei antice ?*
— Perioada cosmologică (antesocratică); perioada antropologică (sofiştii, Socrate şi şcolile socratice); perioada sistematică (Platon şi Aristotel); perioada religioasă-etică (stoicismul, epicureismul, scepticismul şi neoplatonismul).

2) *Care sînt domeniile cu care se ocupă filozofii antici (greci) ?*
— Teoria cunoaşterii, metafizica şi etica.

3) *Ce problemă se pune la începutul filozofiei greceşti ?*
— Problema materiei originare, problema începutului (ἀρχή).

4) *Cine şi cum răspunde la această întrebare ?*
— Tales: materia originară este apa; Anaximandru: materia originară este nedeterminatul (apeiron); Anaximenes: aerul.

5) *Care este principiul originar al lumii după pitagorei ?*
— Acesta este numărul.

6) *Ce însemnătate are la pitagorei numărul ?*
— Numărul la pitagorei este nu o mărime abstractă, ca în concepţia noastră, fiindcă pentru aceştia numărul era o formă geometrică spaţială.

7) *Cum trebuie înţeles numărul, ca principiu originar al lumii ?*
— Lucrurile au devenit — pentru pitagorei — din numere şi ele sînt generate de spaţiul universal, care cuprinde toate numerele sau formele spaţiale şi a căror esenţă constă în calităţi, ce pot fi exprimate în numere.

8) *Care sînt exemplele prin care se explică egalitatea dintre mărimile spaţiale geometrice şi numere ?*
— Punctul — 1; linia — 2; suprafaţa — 3; corpul — 4. Mai departe sînt expuse: focul — tetraedul; apa — icosaedrul; aerul — octaedrul; pămîntul — hexaedrul; eterul — dodecaedrul.

9) *Care noţiuni sînt aici considerate a fi identice ?*
— Spaţiul şi materia.

10) *Care dintre filozofii de mai tîrziu va identifica spaţiul cu materia ?*
— Descartes.

11) *Care este concepţia filozofică pitagoreică despre lume ?*
— Pitagoreii reprezintă ideea că corpurile cereşti se mişcă în 10 cercuri concentrice, sau sfere, în jurul focului central în univers: aceste 10 planete sînt stelele fixe, apoi încă 5 planete, soarele, luna, cerul fix, pămîntul şi contrapămîntul.

12) *De ce au introdus pitagoreii şi un contra-pămînt ?*
— Ei au voit să reducă numărul sferelor la 10, fiindcă pentru ei numărul 10 era considerat sfînt.

13) *În ce raporturi stau depărtările sferelor singulare de focul central ?*
— În raporturi simple, armonice.

14) *Ce intenţionau pitagoreii cu această idee ?*
— Universul sau «cosmosul» are un caracter de frumuseţe (cosmos — podoabă). Pitagoreii susţineau că prin mişcările corpurilor cereşti şi în urma armoniei sferelor, se naşte o muzică a sferelor.

15) *Care este, după pitagorei, scopul tuturor fenomenelor chiar şi al celor de pe pămînt ?*
— Armonia tuturor mişcărilor.

16) *Ce concepții etice reprezentau pitagoreii?*
— Așa cum în natură totul năzuiește spre armonie, tot asemenea și predispozițiile sufletești să ajungă în același mod la dezvoltare.

17) *Ce este virtutea, după pitagorei?*
— Virtutea este armonia raționalului cu neraționalul în suflet.

18) *Prin ce ajunge înțeleptul la această virtute?*
— Printr-o viață rituală severă și printr-o convingere religioasă, prin aceasta instinctele josnice sînt învinse de tendințele nobile.

19) *Ce se întîmplă cu sufletul după moarte?*
— Pitagoreii reprezintă ideea că sufletele armonice și frumoase se duc într-un organism mai înalt, unde trăiesc mai departe fericite. Dacă însă sufletul nu este destul de purificat, el peregrinează într-un organism inferior (animal).

20) *Asupra cărui filozof a avut o influență această teorie a peregrinării sufletului în corpul animalelor?*
— Asupra lui Platon.

21) *Care este deosebirea dintre filozofii milezieni și cei pitagorei?*
— Pe filozofii ionieni îi preocupă materia originară. Pitagoreii cercetează forma lumii; pe ei îi interesează principiile ce formează lumea și nu se preocupă de materie.

22) *Care va fi, deci, tema filozofilor care vor urma?*
— Să conceapă o viziune unitară asupra lumii, îmbinînd materia cu forma.

23) *Cine a fost filozoful care a încercat să ajungă la o asemenea viziune?*
— Heraclit din Efes (cca 536—470 î.Hr.).

24) *Cum a căutat Heraclit acest lucru?*
— El a conceput o astfel de materie originară încît din aceasta putea să fie înțeleasă și forma.

25) *Care este trăsătura fundamentală a filozofării lui Heraclit?*
— Cunoașterea senzorială trebuie să fie controlată și întregită de cunoașterea rațională.

26) *Care este esența intimă a existenței după Heraclit?*
— Schimbarea, ca viață ce pulsează în stihiile acestei lumi.

27) *Cum exprimă Heraclit această concepție?*
— Prin expresia «πάντα ῥεῖ» — totul curge.

28) *Cum a ajuns Heraclit la această idee?*
— Printr-un fel de intuiție.

29) *Care este materia originară după Heraclit?*
— Focul.

30) *De ce tocmai focul?*
— Fiindcă focul era pentru el cea mai mișcătoare materie, care revela în același timp și comportamentul celorlalte fenomene, cît mai curat posibil.

31) *Cum se naște lumea din această materie?*
— Toate lucrurile se nasc din focul originar și sînt ele însele, ceea ce înseamnă că — în limbajul heraclitean — ele sînt mereu în mișcare.

32) *Prin ce se face posibilă desfășurarea continuă a acestui proces?*
— Prin conflictul puterilor, ce acționează în masele materiei și se află în drum spre focul originar.

33) *Prin ce-și primesc lucrurile consistența lor relativă?*
— Prin aceea că materia se întoarce mereu și mereu în focul originar.

34) *Cum exprimă Heraclit această idee?*
— Conflictul (războiul) este tatăl tuturor lucrurilor.

35) *Ce concepție este opusă celei heraclitene?*
— Cea după care lucrurile se fundamentează pe o existență încremenită, pe o materie statică; concepția care neagă existența mișcării.

36) *Cum se numește astăzi concepția după care lucrurile s-au născut din antagonia forțelor?*
— Concepția dinamică despre natură.

37) *Care filozof modern a expus această filozofie mai amănunțit?*
— Schelling în a sa *Filozofie a naturii.*

38) *Ce semnificație mai are focul în filozofia lui Heraclit?*
— El semnifică spiritul lumii, rațiunea formativă a acesteia, Logosul.

39) *Cu ce se poate identifica evoluția lumii?*
— Cu auto-evoluția Spiritului universal.

40) *Cine îl urmează în această concepție?*
— Stoicii, Spinoza și mai ales Hegel.

41) *Ce insuficiențe are concepția heracliteană?*
— Principiul veșnicei deveniri și al veșnicei schimbări, care după Heraclit ar fi temeiul lumii, nu-i permite gîndirii ca să-l prindă în noțiuni precise și știința nu se poate fundamenta decît pe asemenea noțiuni.

42) *Cine a căutat să înlăture din calea gîndirii această greutate?*
— Această încercare au făcut-o eleații și mai ales Parmenide.

43) *Pe ce au fundamentat această încercare?*
— Pe aceea că au opus lumii schimbătoare a simțurilor o altă lume, neschimbătoare, a gîndirii, adevărata lume a existenței.

44) *Cine este întemeietorul direcției (școlii) filozofice eleate?*
— Xenofon (cca 500 î.Hr.).

45) *Ce a combătut Xenofon în filozofia sa?*
— El a combătut zeii religiei populare.

46) *Ce afirma Xenofon?*
— Că toate lucrurile își au originea într-un temei unitar, într-o esență divină, care cuprinde totul în sine.

47) *Cine a dezvoltat mai departe această concepție?*
— Parmenide (după 500 î.Hr.).

48) *Ce opoziții a fixat Parmenide?*
— El a opus temeiul unitar al tuturor lucrurilor, care este lumea adevărată și care nu poate fi sesizat decît de gîndire, lumii experienței.

49) *Cum a ajuns Parmenide să afirme că lumea adevărată este numai lumea gîndirii?*
— El a demonstrat astfel: a) ceea ce noi știm despre lumea ce ne înconjoară ne-au mijlocit simțurile; dar simțurile înșeală de multe ori, fiindcă percepțiile senzoriale sînt diferite la diferiții oameni, ba chiar la aceeași oameni sînt diferite, judecățile făcute nu corespund acestora. În felul acesta noi avem despre lucruri o părere (doxa), nicidecum o știință; b) Lucrurile ni se prezintă într-o continuă schimbare; cum putem, de aceea, să cunoaștem adevărata lor formă și adevărata lor esență? c) din cauză că viziunea despre lume, pe care ne-o mijlocesc simțurile, cuprinde contraziceri, ea nu poate exprima adevărata existență. Aceasta trebuie să fie creată așa cum ne-o arată numai gîndirea.

50) *În opoziție cu care determinări trebuie să fie gîndită existența?*
— În opoziție cu toate calitățile empirice.

51) *Ce se poate spune datorită gîndirii despre existența adevărată a lucrurilor?*
— Ceea ce este ea de fapt nu se poate preciza. Siliți de temeiurile logice se poate spune că ea este o singură existență nemărginită, neschimbătoare, netrecătoare și care se fundamentează din eternitate și în eternitate în sine însăși.

52) *În analogie la ce și cu ce s-a căutat mai tîrziu să se determine esența lumii?*
— În analogie cu esența spirituală a omului, ca intelect (intelectualismul: Hegel); ca voință (voluntarismul: Schopenhauer) sau ca unitatea acestora (Spinoza).

53) *Pe ce temei logic se fundamentează determinarea pe care o face Parmenide?*
— Pe principiul identității A = A, ceea ce înseamnă că ceea ce este persistă; și fiindcă ceva trebuie să fie gîndit, acest ceva trebuie să fie determinat ca mai sus.

54) *Care dintre filozofii greci antici s-a sprijinit pe acest principiu eleat?*
— Platon.

55) *Care dintre filozofii de mai tîrziu se apropie de această concepție eleată?*
— Spinoza.

56) *Care este relația, după Parmenide, între lumea senzorială și lumea gîndirii?*
— Nu există nici un raport între acestea. Realitatea adevărată nu posedă decît lumea gîndirii; existența adevărată; lumea senzorială este numai o *aparență*, fiindcă ea nu poate fi dedusă din prima.

57) *De ce nu poate fi susținută această concepție?*
— Din pricină că ea neagă existența lumii senzoriale, care există totuși.

58) *Ce temă aveau de soluționat filozofii următori?*
— De a înlătura dualismul dintre cele două lumi — lumea gîndirii și lumea senzorială — și să depășească eleatismul și să dezvolte o viziune despre lume și viață care să permită ca lumea gîndirii să fie pusă într-un raport cu lumea senzorială, ceea ce înseamnă a determina în așa fel existentul, ca lumea senzorială să poată fi lămurită din lumea gîndirii.

59) *Care filozofi au căutat să depășească dualismul parmenidian?*
— Empedocle, Anaxagora și mai ales atomiștii.

60) *Care filozof a apărat concepția eleată față de filozofii de mai sus?*
— Zenon din Elea (cca. 490—430 î.Hr.).

61) *Cum a făcut el acest lucru?*
— Căutînd să descopere și să combată șubrezenia pozițiilor mecaniciste ale filozofilor atomiști.

62) *Împotriva cui sînt îndreptate celebrele argumente zenoniene?*
— Împotriva heraclitenilor, a existenței spațiului, a multiplicității și mai ales împotriva mișcării. Ele sînt: Ahile și broasca țestoasă, săgeata care zboară, rămînînd pe loc și altele. În aceste argumente sau paradoxe, Zenon face greșeala fundamentală de a atribui un caracter absolut discontinuității mișcării și timpului, ignorînd continuitatea lor. Paradoxele acestea, zenoniene, au fost combătute de Aristotel.

63) *Cu ajutorul cărei metode caută Zenon să-și susțină argumentele?*
— Cu ajutorul așa-zisei metode dialectice (forma discuției).

64) *Care este concepția filozofică a lui Empedocle?*
— Adevărata existență sau Neschimbabilul, Netrecătorul, o constituie cele patru elemente: focul, apa, aerul și pămîntul.

65) *Cum se explică existența lucrurilor senzoriale din aceste elemente?*
— Ele se nasc și trec sau dispar prin amestec și dezamestec.

66) *Ce forțe produc aceste fenomene?*
— Iubirea, forța care atrage, și ura, forța care respinge.

67) *Cum ajungem — după Empedocle — la cunoașterea lumii externe?*
— De la lucrurile externe se desprind particule (idola) și ajung prin pori la organele de simț, ce produc apoi imaginea sau reprezentarea.

68) *Care dintre filozofii antici mai împărtășesc această teorie?*
— Democrit, Platon, Aristotel și Epicur.

69) *Care este concepția despre natură a lui Anaxagora?*
— Elementele neschimbătoare ale lumii (existența) sînt așa-zisele «homeomerii».

70) *Ce sînt homeomeriile?*
— Cele mai mici părți de calități materiale, ce se găsesc în experiență (particule de pămînt, apă, aer, foc, dar și materii organice, ca: oase, carne, păr etc.).

71) *Cum se nasc lucrurile?*
— Prin amestecul homeomeriilor.

72) *Cum se face că produsul acestui amestec este organizat în vederea unui scop?*
— Fiindcă amestecul este guvernat de o inteligență capabilă să fixeze scopuri: este Nous-ul.

73) *Cine a dezvoltat mai departe teoria despre Nous?*
— Aristotel.

74) *Care este viziunea despre lume a lui Democrit (cca 460—370 î.Hr.)?*
— Elementele neschimbătoare ale lumii (existenței) sînt *atomii*.

75) *Ce sînt atomii?*
— De la gr. a-tomos = elemente ce nu mai pot fi împărțite, cea mai mică parte de materie, ce nu mai poate fi împărțită.

76) *Prin ce se deosebesc aceşti atomi de homeomeriile lui Anaxagora, care erau, de asemenea, elemente materiale?*
— Atomii sînt cele mai mici particule materiale, care, după concepţia lui Democrit, nu mai pot fi împărţiţi mai departe, dar care, faţă de homeomerii, sînt lipsite de calităţi, fiind mărimi materiale pure.

77) *A fost verificată de ştiinţă această teorie a lui Democrit?*
— Da! Fizica atomică a verificat justeţea teoriei lui Democrit, dar cu corectura că atomii sînt lumi foarte complexe constituite din protoni, neutroni şi electroni.

78) *Care sînt determinantele atomilor?*
— Ele nu posedă decît o anumită formă, aşadar întindere şi mişcare.

79) *Pe ce se fundamentează divizibilitatea corpurilor şi nedivizibilitatea atomilor?*
— Divizibilitatea corpurilor se fundamentează pe aceea că ele sînt constituite din părticele, între care se află spaţii goale («golul» sau «neexistenţa»). Atomii nu mai cuprind nici un spaţiu gol.

80) *Cum se nasc apariţiile şi fenomenele naturii văzute?*
— Corpurile se nasc, se schimbă şi dispar datorită mişcării atomilor; atomii, aşadar existenţa, sînt eterni.

81) *Ce a fost înainte de formarea lumii?*
— Democrit afirmă că atomii au existat înainte de formarea lumii în forma haosului, răspîndiţi în univers.

82) *Cum a început formarea lumii?*
— Democrit afirmă că atomii s-au ordonat prin mişcări în formă de vîrtejuri.

83) *Pe ce se fundamentează originea şi teleologia în lume?*
— Democrit spune că pe legi pur mecanice; totul se întîmplă cu necesitate.

84) *Ce neagă Democrit faţă de Anaxagora?*
— Activitatea unei inteligenţe care ar fixa scopuri lumii: nu există scopuri în natură.

85) *Care este însemnătatea filozofică a atomisticii?*
— a) Atomistica reprezintă o viziune unitară despre lume. Dualismul paramenidian este depăşit, prin aceea că natura senzorială îşi găseşte explicarea ei din principii, cărora (pînă la întindere şi mişcare) nu le mai revin nici o calitate senzorială, care sînt, aşadar, deduse numai cu ajutorul gîndirii şi corespund astfel pretenţiilor raţiunii. Întinderea şi mişcarea sînt suficiente pentru a explica lumea din materie şi formă.

b) Atomistica este cea dintîi concepţie ştiinţifică despre lume monistă, materialistă şi mecanicistă.

c) Prin atomistică speculaţia mai veche cosmologică îşi ajunge punctul ei culminant.

86) *Ce consideraţii etice dezvoltă Democrit?*
— Aşa după cum se constată din fragmentele publicate aici, Democrit este idealist în etică.

87) *Care este cel mai înalt bun şi ultimul scop al înţeleptului la Democrit?*
— Liniştea de nezdruncinat a sufletului: *ataraxia.*

88) *Prin ce se realizează acest bun şi ultim scop?*
— Prin cunoaştere, fiindcă — zice Democrit, cunoaşterea are ca urmare libertatea faţă de afecte.

89) *Ce virtuţi contribuie la realizarea aceasta ce se numeşte ataraxie?*
— Cumpătarea, blîndeţea şi binele faţă de semeni, curăţenia faptelor şi a convingerilor.

90) *Cine a reluat şi a dezvoltat concepţiile atomiste ale lui Democrit, reînnoindu-le?*
— În antichitate, Epicur, iar în timpurile noi (sec. XVI) Pierre Gassendi.

91) *Ce probleme ajung în centrul preocupărilor filozofice, după moartea lui Democrit?*
— Problema antropologică, ceea ce înseamnă că problemele cu privire la poziţia omului în lume şi problemele etice, aşadar următoarele: natura etică şi menirea omului.

92) *Ce perioadă începe cu aceste probleme de filozofie?*
— Perioada antropologică: sofiştii şi Socrate.

93) *Care sînt cei mai vestiți sofiști?*
— Protagora, Gorgias, Hippias, Alkidamas și Antiphon. Alkidamas și Antiphon sînt vestiți fiindcă au afirmat că oamenii sînt egali de la nautră.

94) *Care este concepția fundamentală a sofiștilor?*
— Fiecare își este sieși aproapele său. Bine sau rău, adevărat sau fals este totul ceea ce însul crede ca atare. Este spusa unui sofist: «Ce este răul, dacă celui care l-a făptuit nu i se pare că este rău?»

95) *Cum își justifică sofiștii această concepție?*
— Pe afirmația că nu există o știință general-valabilă. Orice cunoaștere este relativă, așadar nu există un adevăr universal, absolut și obiectiv.

96) *Care afirmație a lui Protagora este caracteristică pentru acest punct de vedere?*
— Omul (ca individ) este măsura tuturor lucrurilor, a celor existente ca să fie, a celor care nu sînt, să nu fie.

97) *Ce influență au avut aceste idei sofiste asupra vieții religioase morale a poporului grec?*
— Ele au subminat moravurile și religia poporului și amenințau să surpe temeiurile etice ale comunității acestuia.

98) *Ce fel de idei etice au pus în circulație sofiștii?*
— Idei utilitariste — egoiste — fiecare om să năzuiască să aibă folos propriu din tot ceea ce face. De aceea ei și învățau pe ucenicii lor următoarele: *«Speculează prostia oamenilor și trăiește bine».*

99) *Ce rol au jucat sofiștii în epoca în care au trăit?*
— Ei mijloceau pentru bani cunoștințe filozofice — fapt pentru care ei au și fost combătuți de Socrate. Ei deprindeau pe elevii lor arta de a discuta în contradictoriu și de a aplica modul de a filozofa în folosul lor, ceea ce înseamnă prin ocolirea principiilor gîndirii, prin silogisme false, prin sofisme și paradoxuri să trezească părerea în ascultători, că ei au totdeauna dreptul și adevărul de partea lor.

100) *Cum au fost ei priviți de filozofii veritabili?*
— Sofiștii au fost disprețuiți, din pricină că ei coborau filozofia și preocuparea cu aceasta la o meserie și fiindcă ei nu se ocupau de marile probleme ale filozofiei, ci căutau ca să tragă numai folosul material (bani) din activitatea lor.

101) *Au avut vreo însemnătate filozofii sofiști?*
— Da! O însemnătate pozitivă și una negativă. Pozitivă: a) ei fac pentru prima dată din om o problemă a filozofiei; b) au contribuit la răspîndirea cunoștințelor filozofice și științifice; c) au contribuit la dezvoltarea logicii și a retoricii; d) sînt cei dintîi psihologi și gramaticieni; e) datorită luminismului lor, au contribuit la progresul științei. Negativă: a) sofiștii sînt subiectiviști și relativiști în știință și morală; b) datorită subiectivismului și relativismului lor sînt nihiliști în morală; c) prin aceasta ei au subminat temeiurile vieții în comunitate.

102) *Care din filozofi au combătut pe sofiști?*
— Socrate, Platon și Aristotel.

103) *Care a fost cauza că Socrate a combătut pe sofiști?*
— Socrate vedea în subiectivismul și relativismul sofiștilor o mare primejdie pentru poporul grec și de aceea el își propune să restabilească temeiurile eterne ale moralei și să arate că gîndirea și activitatea umană își au normele lor în știința ce operează cu noțiuni. Platon va adăuga la aceasta, numai ideea că singure conceptele obiective sînt reale, în sens absolut. Iar Aristotel în ceea ce este dat, ca ceva imanent, conceptul ca forma și energia mișcătoare a datului, va recunoaște realitatea adevărată.

104) *Cum a căutat Socrate să realizeze acest scop?*
— El a căutat să privească totul dintr-un punct de vedere mai înalt, pentru a combate pe sofiști și astfel să așeze întreaga viață a omului pe temeiuri etice înalte de nezdruncinat. Sau altcumva spus: Socrate căuta să trezească conștiința morală a poporului grec și entuziasmul tineretului grec pentru ceea ce este mai înalt, mai frumos și mai nobil: entuziasmul pentru normele eterne ale Logosului.

105) *Ce viziune filozofică despre lume și viață reprezintă Socrate?*
— Că există o moralitate obiectivă absolută și norme morale tot așa de absolute, ce nu depind de părerea subiectivă a insului, ci posedă o valabilitate eternă.

106) *Care este originea acestor norme și unde sînt ele cuprinse?*
— Ele își au — zice Socrate — originea în rațiunea omului ca o caracteristică a genului uman. Este Logosul, care se află în adîncurile rațiunii umane, în om, și care poate fi descoperit prin reflexiunea proprie, așadar prin cunoașterea rațională. Deci, după Socrate, *omul ca aparținînd genului uman este măsura tuturor lucrurilor* și nu ca *individ* singular.

107) *Ce intenționa Socrate prin această accentuare a rațiunii și a conștiinței umane ca izvoare ale normelor morale obiectiv-valabile?*
— Să așeze morala pe temeiuri de nezdruncinat și să ridice concepția morală a timpului său.

108) *Cum pot fi găsite normele și noțiunile etice general-valabile?*
— După cum am spus, prin reflexiune proprie, fiindcă, pentru Socrate, sînt imanente rațiunii umane. De aceea destinul filozofului este a fi trezitorul sufletului uman din somnul în care l-a cufundat viața cotidiană și haosul părerilor și a-l face astfel ca să ajungă la cunoașterea adevărului, care este imanent rațiunii umane. De aceea Socrate este socotit a fi un deșteptător al omenirii.

109) *Care a fost de aceea menirea specială căreia Socrate i-a închinat viața?*
— El a căutat să descopere normele și noțiunile morale. Pătruns de chemarea aceasta înaltă, filozoful Socrate se adresează tuturor: atît pantofarilor cît și sofiștilor, oamenilor politici și artiștilor. El nu se credea a fi în posesiunea adevărului, ci s-a numit pentru prima dată un «filozof», așadar nu un înțelept, ci unul care este căutător și prieten al înțelepciunii.

110) *Prin ce metodă caută Socrate să facă acest lucru?*
— Prin discuții.

111) *Cum se numește această metodă?*
— Dialectică, mai ales metoda «maeutică» sau «socratică».

112) *Cum își răspîndea Socrate ideile sale?*
— Într-un chip genial de intuitiv, pe străzile orașului Atena, prin ateliere, gimnazii și piețele publice prin discuții.

113) *În jurul căror probleme se învîrteau aceste discuții?*
— În jurul problemelor etice: problema profesiunilor, a modului de viață și al concepțiilor morale (se discuta despre virtuți).

114) *Cîte părți avea această metodă socratică?*
— Două părți, una pozitivă și alta negativă.

115) *În ce consta partea negativă?*
— Socrate se prefăcea a fi neștiutor și se lăsa să fie învățat. Dar treptat, treptat, el silea, prin întrebări, măiestrit puse, pe interlocutorul său să admită «că el știe că nu știe nimic» în chestiunea respectivă.

116) *Cum se numește această metodă?*
— Metoda euristică sau socratică, caracterizată prin «ironia socratică».

117) *În ce constă partea a doua a acestei metode?*
— Ajuns la punctul de mai sus, în această parte a metodei sale, Socrate silea pe interlocutorul său să-l urmeze în formarea severă de noțiuni. Plecînd de la cazuri concrete din viața de toate zilele, Socrate se ridica la general, la ceea ce era caracteristic și astfel el precizează esența și sîmburele obiectului respectiv despre care discută (metoda maeutică, euristică).

118) *Cum se numește această metodă de cercetare astăzi?*
— Inductivă.

119) *Ce este inducția?*
— Procesul datorită căruia de la cazuri singulare, particulare cercetătorul se ridică la general, la legi și reguli. De aceea Socrate este descoperitorul acestei metode, pe care el o considera a fi singura metodă științifică de cercetare.

120) *Care este metoda opusă inducției?*
— Deducția.

121) *Ce este deducția?*
— Metoda datorită căreia cercetătorul trage concluzii de la general la particular. Aplicarea legilor, a regulilor la cazuri particulare.

122) *Deci, cine este descoperitorul metodei inductive?*
— Socrate.

123) *Dar al deducției?*
— Aristotel, în logica sa.

124) *Cine a accentuat în filozofia timpurilor noi importanța metodei inductive?*
— Bacon de Verulam (1561—1626).

125) *Care filozof a descris exact metoda inductivă?*
— John Stuart Mill (1806—1873).

126) *Care știință aplică mai ales metoda inductivă și care metoda deductivă?*
— Inducția este aplicată mai ales în științele naturale, iar deducția în cele matematice.

127) *Care filozofi prețuiesc metoda deductivă și care pe cea inductivă?*
— Raționaliștii pun preț pe cea deductivă, iar empiriștii prețuiesc mai ales inducția.

128) *Întrucît credea Socrate să moralizeze pe om prin aceea că el îi descoperă noțiunile morale?*
— El credea că a cunoaște binele, înseamnă și a-l face.

129) *Ce credință mare îl mișca pe Socrate în năzuința lui filozofică?*
— Credința că există o morală absolută, sau, cu alte cuvinte, că există un bine absolut și un rău și că existența umană se află aruncată între aceste două posibilități: de a dura în adevăr, în bine, sau a dispare în haosul răului.

130) *Cum a ajuns Socrate la această concepție?*
— Pentru Socrate ființa (esența) cea mai intimă a omului o constituie natura lui morală originară. Acela care a ajuns la cunoașterea naturii sale intime nu mai poate lucra împotriva acesteia.

131) *La ce concluzie filozofică ajunge Socrate în urma acestei concepții?*
— Că nimeni nu poate făptui răul cu știință.

132) *Ce concepție despre virtute urmează de aici?*
— Că virtutea și știința sînt identice: prin urmare virtutea poate fi învățată.

133) *Care este de aceea scopul ultim al fiecărui om?*
— Să ajungă la cunoașterea sa însăși sau la înțelepciunea-virtute.

134) *Ce urmare are virtutea?*
— Fericirea, eudaimonia.

135) *Întrucît fericirea este o urmare a virtuții?*
— Aceasta fiindcă viața virtuoasă corespunde naturii intime a omului, fiindcă tot ceea ce este bun aduce folos.

136) *Deci care este scopul ultim al vieții?*
— *Fericirea!*

137) *Ce caracteristică esențială descoperim în profilul marelui înțelept atenian?*
— Năzuința spre cunoaștere; năzuința spre viața morală; năzuința spre fericire.

138) *Care este însemnătatea lui Socrate în istoria filozofiei?*
— Socrate are meritul de a fi eliberat etica de credințele naive ale poporului, cît și de subiectivismul și individualismul sofiștilor și a așezat-o pe fundamentele temeinice ale acelorași legi imuabile ce se găsesc în rațiunea tuturor oamenilor. Socrate accentuează valoarea sufletului uman, fiind descoperitorul naturii morale a omului — *conștiința morală* și a întemeiat etica științifică.

139) *Cum se prezintă concepția socratică despre lume și viață?*
— Ea nu se prezintă într-un sistem. Socrate n-a scris nimic.

140) *Care sînt urmașii nemijlociți ai lui Socrate?*
— Platon, școala cinică, cea megarică și școala elică.

141) *Care sînt reprezentanții acestor școli?*
— a) Școala cinică: Antistene, Diogene din Sinope, Mennipos din Gadara și Cratilos din Teba; b) Școala cirenaică sau hedonistă: Aristipp din Cirene, Anni-

keris, Teodor din Cirene şi Hegesias; c) Şcoala megarică: Euclid din Megara, Diodorus Kronus, Eubulides, Jasos şi Stilpo din Megara; şcoala elică.

142) *Cum sînt numite aceste şcoli?*
— Ele sînt numite şcolile micilor socratici, sau ale socraticilor nedesăvîrşiţi.

143) *Cum este numit Platon?*
— Socratic desăvîrşit.

144) *De ce sînt cinicii socratici nedesăvîrşiţi?*
— Sînt numiţi aşa din pricină că ei n-au dezvoltat în concepţiile lor decît anumite idei socratice.

145) *Care este concepţia cinicilor?*
— Scopul vieţii înţeleptului este moralitatea, ce constă în totala indiferenţă faţă de aşa-zisele bunuri trecătoare, materiale, simple.

146) *Cine este întemeietorul şcolii cinice?*
— Antistene (cca 366 î.Hr.).

147) *Care este cel mai celebru reprezentant al acestei şcoli?*
— Diogene din Sinope (cca 323 î.Hr.).

148) *Ce idei reprezenta Diogene?*
— Fost elev al lui Antistene, el preamărea simplitatea vieţii, locuia într-un butoi şi nega valoarea bunurilor materiale şi sociale.

149) *Care este concepţia filozofică a hedonicilor?*
— Hedonicii pun ca scop al vieţii plăcerea, considerată de ei a fi cel mai mare bun.

150) *Cine este întemeietorul direcţiei hedonice?*
— Aristipp din Cirene (435—355).

151) *Care filozofi au reluat mai tîrziu în istoria filozofiei ideea aceasta a hedonicilor, că scopul vieţii este plăcerea?*
— Materialiştii francezi: La Mettrie (1709—1751), Helvetius (1715—1771) şi d'Holbach (1723—1789).

152) *Ce idee fundamentală reprezentau megaricii?*
— Megaricii — cum se numeau elevii lui Euclid din Megara (cca 400 î.Hr.) — reprezentau ideea că există numai o existenţă neschimbătoare, care este Binele. Elevii acestuia au cultivat mai ales arta de a disputa, de aceea ei au fost numiţi eristicieni. Au fost vestite sofismele lui Eubulides şi Alexinos (amîndoi sec. al IV-lea î.Hr.).

153) *Întrucît este Platon un socratic autentic?*
— Întrucît viaţa sa întreagă este mişcată de spiritul socratic. Întreaga sa activitate filozofică şi ştiinţifică este mişcată de sentimentul nemărginit al iubirii pentru lumea ideală ce este condusă de principii etice. Şi Platon, ca şi Socrate, consideră şi priveşte întreaga viaţă a insului şi a comunităţii, a lucrurilor din natură şi a întregii lumi din punct de vedere etic. Esenţa acestora constă în năzuinţa după desăvîrşire, care le este înrădăcinată de idei.

154) *Ce sînt ideile platonice?*
— Ideile sînt prototipurile originare şi paradigmele eterne ale tuturor lucrurilor, conceptele obiectivate ale speciilor, aşadar esenţe reale, care poartă în sine, în forma cea mai pură, caracterele generale ale tuturor lucrurilor unei specii; ele sînt necorporale şi nespaţiale, fără de nici o calitate senzorială, neschimbătoare, netrecătoare şi care duc o existenţă într-o lume anumită: în «Empyteum», ce se află dincolo de această lume în transcendent.

155) *Ce l-a determinat pe Platon să accepte Ideile?*
— L-au determinat următoarele motive fundamentale: a) epistemologic: din pricină că oricărei ştiinţe îi revine un obiect, tot asemenea şi pentru conceptele, despre un adevăr absolut, obiectiv şi universal; b) Un motiv metafizic: trebuie ca — aşa cum credeau eleaţii — să existe ceva constant şi persistent în schimbarea lumii; lucrurile senzoriale nu pot constitui existenţa adevărată, din pricină că ele sînt schimbătoare şi trecătoare; c) Un motiv etic: trebuie, zice Platon, să existe o lume mai desăvîrşită decît aceasta a lucrurilor.

156) *În ce raport se află lumea Ideilor cu aceea a simțurilor?*
— Ideile sînt prototipurile eterne ale lucrurilor; lucrurile sînt create, după aceste prototipuri și cu ajutorul lor, dar acum nu mai sînt în nici un raport cu Ideile. Ideile sînt transcendente.

157) *Ce realitate convine fiecărei lumi?*
— Lumea ideilor este singura lume adevărată; ea constituie adevărata existență, care rămîne în eternitate. Lumea lucrurilor senzoriale e schimbătoare și trecătoare, de aceea acestea posedă numai o existență părută, neadevărată, o existență de gradul al doilea.

158) *În ce direcție se schimbă lucrurile?*
— Lucrurile sînt mișcate de năzuința de a deveni asemenea cu Ideile.

159) *Pe ce se fundamentează această năzuință?*
— Pe năzuința înrădăcinată în lucruri de Idei.

160) *Cum explică Platon chemarea lumii lucrurilor la existență?*
— Creatorul lumii — Demyurgos — a format, prin amestecul lumii Ideilor cu materia, sufletul lumii și astfel materia a devenit capabilă de formare și dezvoltare, prin care s-au produs lucrurile.

161) *Din ce constau lucrurile?*
— Platon este de părere că acestea constau din materie și suflet, ceea ce înseamnă din forța mișcătoare pe care o comunică lumea Ideilor.

162) *Ce este materia la Platon?*
— Materia ca o entitate în sine există, ea este un concept gol. Ea este identică cu spațiul nedespărțit (Pitagora). Există numai lucruri materiale ce au însă numai o existență trecătoare.

163) *Cum umple lumea materială spațiul?*
— În mod continuu; corpurile sînt condensări; nu există nici atomi și nici spații goale.

164) *Care este după Platon ordinea în lumea Ideilor?*
— Ideile sînt ordonate analog cu noțiunile structurate într-un sistem. Cele mai înalte idei cuprind în sine alte idei mai inferioare și se fundamentează pe acestea. Așa se face că ele formează o serie de trepte ce sînt analoage cu o piramidă. Vîrful acestei piramide îl formează cea mai înaltă Idee: ideea binelui, dar și a frumosului și a adevărului. Această idee este identică cu Dumnezeu (deși aceasta n-are calitatea unei personalități la Platon). Ideea binelui stăpînește peste toate celelalte; esența acesteia strălucește în interiorul celorlalte. De aceea toate ideile inferioare depind de caracterul binelui sau al desăvîrșirii.

165) *Cum ajungem la cunoașterea Ideilor?*
— Răspunsul lui Platon este: prin sufletul nostru.

166) *Întrucît poate sufletul să ne mijlocească cunoașterea Ideilor?*
— Sufletul a trăit, înainte de a se înmărgini în corp, în lumea Ideilor pe care le-a intuit nemijlocit.

167) *Pe ce fenomen epistemologic se fundamentează cunoașterea Ideilor?*
— Pe reamintire: privind lucrurile din lume, sufletul își reamintește de prototipurile eterne ale lucrurilor, pe care le-a intuit în stare de preexistență.

168) *Prin ce se trezește această reamintire deci?*
— Prin cercetarea rațională (noțională) susținută de Eros, ca năzuință după lumea eternă a Ideilor.

169) *Ce însemnătate are deci această cercetare noțională?*
— Ea ne duce la cunoașterea ideilor și astfel ne ajută să ne realizăm menirea noastră în lume.

170) *Ce valoare are, deci, după Platon cunoașterea?*
— Ea are o valoare mare etică, fiindcă ne dă posibilitatea să realizăm cea mai înaltă virtute: *înțelepciunea.*

171) *Ce este după Platon sufletul?*
— Originar sufletul a fost o idee pură, el aflîndu-se înainte de a intra în corp, în lumea ideilor. Prin introducerea lui în corp el a fost dezbrăcat de demnitatea lui sacră, devenind o idee căzută.

172) *Ce menire are sufletul în lumina acestui fapt?*
— Sufletul este un fel de ființă de mijloc între Idee și lucrurile senzoriale, ținînd astfel legătura dintre lumea ideilor și lumea senzorială și mai ales are menirea de a trezi și a susține năzuința după desăvîrșire a omului.

173) *Care sînt caracteristicile sufletului ca o ființă de mijloc între lumea Ideilor și lumea senzorială?*
— Sufletul are calitățile unei Idei, cît și pe acelea ale lucrului senzorial.

174) *Care sînt calitățile lui ca Idee?*
— El este imaterial; este forța motrice care dă viață corpului; este mișcat de năzuința după Bine, Frumos și Adevăr; el este capabil de cunoașterea ideilor.

175) *Care sînt calitățile senzoriale ale sufletului?*
— El este capabil de impresii senzoriale (instincte, afecte, sentimente, pofte) etc.

176) *Care sînt puterile sufletești și unde este locul lor de origine?*
— Platon afirmă că trei puteri constituie sufletul: rațiunea, sentimentul și poftele. Rațiunea se află în cap, sentimentul în piept și poftele în partea de jos a corpului.

177) *Care dintre acestea este superioară și de aceea trebuie să ne stăpînească?*
— Partea sau puterea ideală, rațiunea, aceasta dirijează sentimentele și ține în frîu afectele și poftele.

178) *Care sînt virtuțile ce se realizează dacă aceste puteri sau părți ale sufletului sînt corect dezvoltate?*
— Virtutea ce urmează dezvoltării corecte a rațiunii este înțelepciunea; vitejia este virtutea care se dezvoltă din cultivarea corectă a sentimentului, iar chibzuința sau cumpătarea este urmarea cultivării și educației corecte a poftelor.

179) *Care este cea mai înaltă activitate a sufletului sau cea mai înaltă virtute?*
— Platon accentuează că cea mai înaltă activitate este activitatea științifică, așadar înțelepciunea.

180) *De ce aceasta?*
— Fiindcă prin această activitate omul își împlinește înalta sa menire și ajunge la cunoașterea Ideilor.

181) *Cînd este realizată cea mai înaltă și de aceea cea mai desăvîrșită cultivare a spiritului?*
— Atunci cînd acesta a reușit să realizeze aceste trei virtuți!

182) *Ce virtute a realizat în acest chip sufletul?*
— El a realizat cea mai înaltă virtute, care este *dreptatea!*

183) *În ce raport se află dreptatea față de celelalte virtuți?*
— Ea le cuprinde, zice Platon, pe celelalte, așa cum noțiunile gen cuprind noțiunile specie.

184) *În ce constă dreptatea?*
— În aceea că fiecare putere sufletească își îndeplinește menirea sa.

185) *În ce constă pietatea la Platon?*
— În dreptatea față de zei.

186) *Ce se întîmplă cu sufletul după moarte?*
— Sufletul se duce, după gradul de curățenie realizată, într-un organism inferior sau superior și se întoarce la sfîrșitul acestei peregrinări în lumea Ideilor.

187) *Pe ce își fundamentează Platon concepția sa despre stat?*
— Pe psihologia lui.

188) *Cum concepe Platon statul?*
— Ca pe un fel de organism uriaș.

189) *Cum este organizat statul ideal pe care-l concepe Platon?*
— Celor trei puteri sufletești — rațiunii, sentimentelor și poftelor — le corespund în stat trei stări sau clase sociale: rațiunii, filozofii sau conducătorii statului; sentimentului — războinicii sau apărătorii statului; dorințelor — comercianții, meseriașii și muncitorii.

190) *De ce se poate asemăna viața statală cu viața sufletească ?*
— Platon este de părere că așa cum în viața sufletească cele trei puteri trebuie să conlucreze, ca să se poată realiza virtutea dreptății, tot asemenea și în viața statului, cele trei clase trebuie să colaboreze în cea mai strînsă armonie, ca să realizeze dreptatea socială.

191) *Care este menirea conducătorilor statului sau a filozofilor ?*
— Așa cum în viața sufletească trebuie să stăpînească rațiunea, tot asemenea și în viața statului trebuie să conducă filozofii, fiindcă aceștia cultivă virtutea înțelepciunii și de aceea ei au o adîncă înțelegere a relațiilor în lume și mai ales a relațiilor dintre lumea senzorială și a Ideilor.

192) *Care este menirea vitejilor sau a ostașilor ?*
— Filozofii sînt susținuți de către păzitori sau războinici, care, fiindcă au realizat virtutea vitejiei, au să se îngrijească de siguranța statului și să se îngrijească de educația tineretului.

193) *Care este menirea comercianților, meseriașilor și a muncitorilor ?*
— Țăranii, meseriașii, zice Platon, trebuie să asculte de conducătorii statului, să fie cumpătați și să lucreze răbdători pentru întreținerea celorlalte clase.

194) *Cînd stăpînește dreptatea în stat ?*
— Atunci, zice Platon, cînd fiecare își face datoria sa, așa că în stat stăpînește armonia.

195) *Care este concepția pe care o au astăzi oamenii despre dreptate ?*
— Dreptatea într-un stat se realizează numai atunci cînd fiecare își primește ceea ce este al său.

196) *Care este ideea fundamentală a concepției platonice despre stat ?*
— Este aceea care susține întregul său sistem filozofic, adică că individualul, insul, trebuie să fie subordonat la ceea ce este general, întregului.

197) *Ce trebuie să fie, după Platon, atît individul, statul, cît și întreaga lume ?*
— Fiecare trebuie să fie o copie a lumii ideale a Ideilor, ceea ce înseamnă să fie dirijat de către Idei, să fie de așa fel încît să ajungă a ajuta ideii Binelui să stăpînească, să năzuiască la desăvîrșire și la realizarea Binelui, a Frumosului și a Adevărului.

198) *Ce poziție ia filozofia platonică în istoria filozofiei ?*
— Această filozofie este cea dintîi viziune idealistă despre lume și viață, cea dintîi încercare de a interpreta științific lumea și viața. Platon caută să cuprindă într-un sistem unitar toate domeniile științei de atunci și ale vieții.

199) *Ce fel de teorie a cunoașterii (epistemologică) reprezintă Platon ?*
— O teorie raționalistă.

200) *Ce înseamnă «rațională» ?*
— Raționalistă este acea concepție epistemologică care afirmă că noi ajungem la adevărata cunoaștere numai prin rațiune.

201) *Ce caracteristici are metafizica platonică ?*
— Ea are două caracteristici : 1) este dualistă și 2) idealistă.

202) *De ce se numește dualistă ?*
— Fiindcă la Platon lumea senzorială și cea ideală stau într-o opoziție radicală una în fața celeilalte.

203) *Și de ce este idealistă ?*
— Este idealistă din pricină că se afirmă că existența adevărată o constituie numai Ideile și că partea esențială a lucrurilor este numai în conținutul lor ideal.

204) *Cum se prezintă etica platonică ?*
— Etica platonică este idealistă și transcendentă.

205) *De ce este idealistă ?*
— Fiindcă ea afirmă că bunurile și scopurile ideale sînt singurele scopuri demne ale vieții.

206) *De ce etica platonică este transcendentă ?*
— Fiindcă scopurile vieții omului se află «dincolo» de această lume.

207) *Care sînt urmașii lui Platon, care dezvoltă idealismul platonic mai departe ?*
— Aceștia sînt : așa-zișii academicieni (școala platonică) și neoplatonicii (Plotin, școala neoplatonică din Florența).

208) *Care sînt filozofii care au fost puternic influenţaţi de către filozofia platonică ?*
— Giordano Bruno, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schelling, Hegel, Schopenhauer şi alţi filozofi moderni.

209) *În ce raport genetic se află filozofia platonică cu cea aristotelică ?*
— Aristotel a fost influenţat de filozofia platonică, aşa că am putea spune că filozofia aristotelică îşi are originea în cea platonică, Aristotel fiind elevul lui Platon.

210) *Dar filozofia aristotelică faţă de cea platonică ?*
— Cu toate trăsăturile comune, filozofia aristotelică se află într-o opoziţie radicală cu cea platonică.

211) *În ce constă consonanţa epistemologică între Aristotel şi Platon ?*
— Şi Aristotel reprezintă concepţia că cercetarea noţională duce la o cunoaştere a existenţei, aşadar şi Aristotel reprezintă un raţionalism epistemologic.

212) *Dar care este consonanţa metafizică între aceşti geniali gînditori ?*
— Şi Aristotel afirmă că lucrurile se află într-o continuă evoluţie spre desăvîrşire.

213) *Care este consonanţa în domeniul eticii ?*
— Atît Platon cît şi Aristotel susţin că ştiinţa sau înţelepciunea este cea mai înaltă virtute.

214) *Care dintre ideile platonice l-au silit pe Aristotel să se situeze totuşi în contradicţie cu Platon ?*
— Concepţia despre Idei ca singurele existenţe reale ce se află în transcendent.

215) *Care este poziţia lui Aristotel faţă de teoria platonică a Ideilor ?*
— El a supus această teorie platonică unei critici foarte severe, combătînd-o ca fiind o teorie pe nimic întemeiată. El a combătut mai ales concepţia că Ideile sînt existenţe independente în transcendent, arătînd că aceasta nu poate fi susţinută fiindcă ea duce la contraziceri flagrante (ca de ex. la Ideile Ideilor).

216) *De ce este legată existenţa ideilor ?*
— De materie !

217) *Ce însemnătate are ideea după Aristotel, pentru materie ?*
— Ideea este, mai mult decît cea platonică, forţa motrice, principiul formativ în *lucruri*.

218) *Ce nume întrebuinţează el de aceea în loc de acela de idee ?*
— El întrebuinţează termenul de «Eidos» — forma.

219) *Cum coexistă materia şi forma ?*
— Nici una nu poate exista fără cealaltă, ci numai una cu alta şi în alta.

220) *Ce este materia ?*
— Materia în sine nu este nimic real ; ea este (ca şi la Platon), spaţiul nedeosebit, care poate deveni orice ; ea este «dinamis», pură posibilitate şi potenţialitate.

221) *Ce este forma ?*
— Ea este actualitate pură, ceea ce înseamnă forţă vie, activă. Într-adevăr, nici forma nu există în sine şi pentru sine, totuşi ea poate exista şi fără materie, cum este cazul în două exemple pe care le citează Aristotel.

222) *Care este existenţa adevărată în lume ?*
— Nici o lume specială transcendentă şi absolut ideală (ca la Platon), dar nici o materie complet moartă şi mişcată mecanic (ca la Democrit), ci o materie înterpătrunsă de Odem, lucrurile ce constau din materie (Hyle) şi formă (Eidos), aşa cum acestea ne apar în lumea externă, acestea sînt realitatea însăşi, substanţa Ousia.

223) *Ce însemnătate are materia în lucruri ?*
— Materia este ceva pasiv, mort, nemişcat, numai mişcată.

224) *Ce importanţă are forma ?*
— Forma ca şi sufletul este forţa activă ce mişcă evoluţia lucrurilor şi a lumii ; ea este deci : 1) cauza mişcării şi cu aceasta 2) cauza formei ; 3) scop activ, afară de aceasta ea este şi 4) formă exterioară şi configuraţie.

225) *Care este — după Aristotel — scopul unui lucru ?*
— Mai întîi forma sa şi cu aceasta funcţiunea dependentă de formă.

226) *Pentru ce sînt create lucrurile ?*
— Cu scopul ca fiecare să-şi îndeplinească scopul lor.

227) *De ce se găsește aici Aristotel în contrazicere cu Platon?*
— Platon credea că scopul fiecărui lucru se află «dincolo», în *transcendent.* Din această pricină nici un lucru nu poate să-și realizeze scopul său aici pe pămînt.
După Aristotel, dimpotrivă, fiecare lucru realizează, așa cum acesta este, scopul său anumit. Acest scop, forma sa (în sensul cel mai larg) se află așadar aici pe pămînt și poate fi mereu realizat; scopul este, așadar, *imanent* lucrurilor.

228) *Ce se schimbă, atunci cînd se schimbă lucrurile?*
— Aristotel este de părere că se schimbă forma externă a lucrului și cu aceasta funcțiunea sa dependentă de această formă, scopul pe care îl are și menirea lui.

229) *Ce face ca lucrurile să se schimbe?*
— Forma, ca scopul lucrului.

230) *În ce direcție se schimbă scopurile?*
— Aristotel reprezintă ideea că acestea se mișcă spre scopuri din ce în ce mai înalte.

231) *Cum se realizează scopuri din ce în ce mai înalte?*
— Prin interacțiunea dintre lucruri.

232) *Ce poziție ia cu aceasta fiecare lucru?*
— Pentru sine fiecare lucru își este scop; dar pentru scopuri mai înalte, fiecare lucru este mijloc, așadar materie.

233) *Ce ordine a lucrurilor urmează de aici?*
— Lucrurile formează un imperiu constituit din stadii din ce în ce mai înalte (de scopuri).

234) *În ce stadiu sau stare se află deci toate lucrurile?*
— În starea de evoluție: o idee genială, ce va fi verificată mai tîrziu de științele naturii.

235) *Cum se schimbă în această evoluție raportul dintre materie și formă?*
— În favoarea formei; materia dispare din ce în ce mai mult, pentru ca în starea de graniță să fie complet depășită.

236) *Care este deci scopul ultim al lumii?*
— Forma pură.

237) *Ce însemnătate a avut această formă pentru evoluție?*
— Ea este principiul activ mișcător; ea dă naștere, preexistînd, mișcărilor ce duc la realizarea evoluției: ea este, deci, cel mai înalt scop al lucrurilor, imanent acestora și iarăși scopul oricărei evoluții.

238) *Ce caracter are de aceea activitatea formei?*
— Ea este conștientă de scopul ei asemenea unei ființe inteligente.

239) *Cum numește de aceea Aristotel această formă pură, sau formă a formei?*
— O numește Divinitate sau Nus.

240) *Ce spune Aristotel despre această Divinitate?*
— Că Divinitatea este din eternitate, este formă pură lipsită de materialitate; ea este cea dintîi mișcătoare a lumii și cea care întreține mereu această mișcare. Ea întrepătrunde lumea, fiind imanentă lumii, ea pune în mișcare lumea spre scopuri din ce în ce mai înalte, spre forme din ce în ce mai înalte, pînă la completa eliberare de această materie, pînă la realizarea celei mai înalte forme: *forma pură.* Este o ideea care l-a influențat mai ales pe Hegel.

241) *Pe ce păreri din științele timpului său (mai ales din științele naturale) se fundamentează concepția falsă că Divinitatea trebuie să întrețină mereu mișcarea?*
— Aristotel credea că orice mișcare încetează atunci cînd încetează cauza care a produs-o (cessante causa cessat effectus).

242) *Cum urmează de aici argumentul cosmologic despre existența Divinității?*
— Din pricină mișcarea oricărui corp este condiționată de un altul, care după ce a transmis mișcarea încetează, atunci ar trebui ca, dacă nu mai este activă nici o putere, mișcare în lume în sfîrșit trebuie să înceteze. De aceea cea dintîi mișcare în lume nu mai poate fi produsul unui alt corp (căci atunci n-ar mai fi prima). Din această pricină este sigur că trebuie să fie, să existe un mișcător continuu, care nu mai are nevoie de un alt mișcător, care ar fi

un corp, sau materie, fiindcă acest prim mișcător este numai formă pură, așadar spirit, Divinitate.

243) *Care sînt, după Aristotel, cele patru principii metafizice ale lumii; ceea ce înseamnă acelea prin care evoluția lumii este posibilă și o dirijează?*
— *Materia, forma, cauza* și *efectul.*

244) *La care principii pot fi reduse acestea?*
— La *materie* și *formă.*

245) *De ce e posibil acest lucru?*
— Fiindcă forma este la Aristotel cauză și scop totodată.

246) *Care este cea mai înaltă formă a evoluției pe pămînt?*
— Omul, bărbatul.

247) *Care este concepția lui Aristotel despre om?*
— Omul este un animal social.

248) *Ce concepție are Aristotel despre suflet?*
— Sufletul este «entelechia», ceea ce înseamnă forma corpului, principiul care a format corpul și-l întreține.

249) *Care sînt facultățile sufletului omenesc?*
— Sufletul posedă o facultate vegetativă, alta senzorială și alta gînditoare.

250) *Numai omul are suflet?*
— Nu, ci și celelalte organisme.

251) *Cum sînt sufletele celorlalte organisme față de acelea ale omului?*
— Plantele au numai un suflet vegetativ, animalele unul vegetativ și senzitiv, omul însă are un suflet vegetativ, senzitiv și rațional.

252) *Care este însemnătatea rațiunii?*
— Rațiunea este aceea care s-a format cel mai tîrziu, dar care de aceea este și cea mai înaltă parte a sufletului. Ea este scopul propriu al evoluției omului; ea a devenit în activitatea ei independentă față de corp; ea este așadar formă pură.

253) *În ce raport se află rațiunea cu celelalte facultăți sufletești?*
— Rațiunea stăpînește peste acestea și le dirijează activitatea (simțirea și alimentarea): ea este forma puterilor inferioare.

254) *Din această cauză cum poate fi considerată rațiunea?*
— Ca «forma formelor», fiindcă și puterile inferioare sînt forma corpului.

255) *Este sufletul muritor sau nemuritor?*
— Aristotel este de părere că nemuritoare este numai partea rațională a acestuia, fiindcă numai aceasta este capabilă să ducă o existență independentă de corp.

256) *În care punct al sistemului aristotelic apare forma pură?*
— La începutul evoluției (cel dintîi Mișcător) și la sfîrșitul acesteia (rațiunea omului).

257) *Spre care scop trebuie să tindă viața omului(care este scopul eticii)?*
— Fericirea.

258) *Ce caracter are de aceea etica aristotelică?*
— Un caracter evdemonist-individualist.

259) *Prin ce realizează omul fericirea?*
— Prin viața sa virtuoasă.

260) *Despre cîte feluri de virtuți vorbește Aristotel?*
— Despre două feluri: etice și dianoetice.

261) *Ce sînt virtuțile etice?*
— Virtuțile vieții practice sau ale activității, a face ceea ce este drept (virtuțile practice).

262) *Ce înțelege Aristotel prin virtute?*
— Prin virtute el înțelege aptitudinea realizată prin exercițiu de a ține mereu media corectă între extreme.

263) *Cîte virtuți există?*
— Aristotel afirmă că există atîtea virtuți cîte relații de viață; pentru fiecare om virtuțile sînt altcum.

264) *Prin ce nu pot fi ajunse virtuţile ?*
— Prin ştiinţă.
265) *Cu cine ajunge în contrazicere Aristotel ?*
— Cu Socrate.
266) *Unde îşi au originea virtuţile ?*
— Pentru Aristotel virtuţile depind de voinţă, de înclinări, instincte şi afecte.
267) *De ce depind de acestea ?*
— Fără acestea omul nu poate ajunge la faptă.
268) *Ce rol joacă raţiunea în realizarea virtuţilor ?*
— Ea face uz de suveranitatea ei şi dirijează — zice Aristotel — instinctele, pune ordine între afecte şi pasiuni şi astfel hotărăşte media corectă, sau drumul de mijloc.
269) *Ce sînt virtuţile dianoetice ?*
— Virtuţile activităţii corecte a raţiunii, aşadar activitatea liberă ştiinţifică şi artistică (binele, dreptatea şi frumosul, simţirea şi ştiinţa acestora ; virtuţile teoretice).
270) *În legătură cu ce problemă vorbeşte Aristotel despre stat ?*
— În legătură cu virtuţile etice şi dianoetice.
271) *Cum s-a născutul statul ?*
— Aristotel răspunde că prin evoluţie din familii şi comunităţi.
272) *Care este forma cea mai potrivită de stat pentru popoarele ce se găsesc într-un stadiu inferior ?*
— Regalitatea.
273) *Cum se produc celelalte forme statale ?*
— Prin aceea ca o formă bună de stat este surpată fiindcă se transformă în opusul ei.
274) *Care este cea mai rea formă a stăpînitorului unic ?*
— Tirania (cel mai puternic guvernează).
275) *Care este forma de stat care înlocuieşte tirania ?*
— Guvernarea unui colectiv, mai întîi ca aristocraţie (guvernează cei mai nobili).
276) *În ce formă de guvernare se transformă aristocraţia ?*
— În oligarhie (guvernează cei mai influenţi).
277) *Cine surpă oligarhia ?*
— Poporul.
278) *Ce formă statală apare acum ?*
— Democraţia.
279) *Ce însemnătate are democraţia ?*
— Ea este cea mai înaltă formă statală, de aceea ea poate fi realizată numai de popoare ce se află pe o treaptă culturală foarte înaltă, fiindcă guvernează întregul popor.
280) *În ce se transformă democraţia ?*
— În ochlocraţie (domnia vulgului).
281) *Ce formă urmează după aceasta ?*
— Iarăşi regalitatea.
282) *Care formă de stat este, după Aristotel, cea mai bună ?*
— Aceea în care guvernează aristocraţia spiritului.
283) *În ce raport se află statul şi individul în filozofia aristotelică ?*
— Statul este, există, numai pentru individ ; statul este instituţia socială în care fiecare individ poate să se dezvolte cît mai bine şi să ducă o viaţa fericită.
284) *De la ce presupuneri pleacă Aristotel ?*
— Că ideea de stat este imanentă individului.
285) *În ce raport se găseau individul şi statul la Platon ?*
— Invers decît la Aristotel : individul exista numai pentru stat şi de aceea cel dintîi trebuie să-şi sacrifice interesele sale statului.
286) *Care sînt obiectele filozofiei aristotelice ?*
— Lucrurile empirice şi relaţiile dintre acestea.
287) *Cum ia naştere cunoaşterea ?*
— Aristotel reprezintă ideea că cunoaşterea ia naştere prin experienţă şi gîn-

dire. Dar legăturile interioare dintre lucruri, esența acestora, forma, cît și Divinitatea pot fi cunoscute numai cu ajutorul rațiunii.

288) *Care este caracteristica fundamentală a metafizicii aristotelice?*
— Realismul.

289) *De ce?*
— Pentru Aristotel lucrurile, așa cum ni se prezintă acestea în relațiile lor reale, sînt reale. Lucrurile constau din materie și formă sau din materie și spirit sau corp și suflet.

290) *Ce caracter are etica sa?*
— Ea este relativistă-realistă.

291) *Ce face ca ea să fie relativistă?*
— Virtutea ca și binele nu sînt ceva absolut (ca la Platon), ci constau în relațiile și anumite raporturi ale vieții.

292) *Ce face ca ea să fie realistă?*
— Forțele umane și aptitudinile oamenilor sînt considerate în lumina lor corectă.

293) *Cum poate fi caracterizată doctrina lui Aristotel despre stat?*
— Aceasta este tot realistă, fiindcă ține cont de relațiile faptice.

294) *Ce imagine redă relația dintre realismul aristotelic și idealismul platonic?*
— Tabloul lui Rafael, Școala din Atena, pictat în Capela Sixtină, unde Platon este înfățișat arătînd cu mîna spre cer, în timp ce Aristotel arată spre pămînt.

295) *Ce științe a fundamentat Aristotel?*
— El este întemeietorul biologiei, zoologiei, esteticii și logicii ca științe.

296) *Care este, după Aristotel, domeniul artei?*
— Domeniul artei este lumea reală și nu, ca la Platon, ceea ce este etern și neschimbător.

297) *Care este scopul artei?*
— Aristotel reprezintă ideea că acest scop este destinderea și întreținerea nobilă a spiritului, eliberarea sufletului de afecte.

298) *Care este importanța lui Aristotel ca logician?*
— El este numai părintele logicii formale, dar și desăvîrșitorul acesteia; el a făcut o teorie a categoriilor, ce s-a afirmat pînă în timpul nostru și o teorie a silogismelor așa de desăvîrșite, încît Kant a putut să spună că logica n-a mai făcut de la Aristotel și pînă la el nici un pas înainte.

299) *Care este importanța filozofică a lui Aristotel?*
— Cu concepția sa despre idei ca puteri și potențe ce influențează în lumea aceasta, Aristotel a devenit întemeietorul realismului filozofic și al evoluționismului; prin realismul său, Aristotel a influențat veacuri de-a rîndul atît gîndirea cît și devenirea științei; Aristotel a reușit ca, într-un chip genial, să sistematizeze rezultatele tuturor științelor timpului său. De aceea este apreciat de Hegel.

300) *Din ce punct de vedere a făcut Aristotel această sinteză?*
— Ideea imanenței generalului în singular; și evoluția produsă de această imanentizare a generalului prin care individualul cît și totalitatea se ridică la forme din ce în ce mai înalte.

301) *Pe cine a mai influențat Aristotel?*
— El a influențat scolastica creștină, care-l consideră a fi precursor al lui Hristos în cele reale și naturale. Aristotel este lăudat de către Dante, care-l numește «maestrul tuturor științelor», ca și Hegel, care-l consideră a fi cel mai genial spirit al antichității.

302) *Cine a făcut o sinteză între dogmatica creștină și aristotelică?*
— Toma de Aquino, despre care se spune că a încreștinat pe Aristotel.

303) *Care sînt urmașii direcți ai lui Aristotel?*
— Filozofii așa-ziși peripatetici: Teofrast, Eudemos din Rodos, Aristoxenos din Tarent, Dicaearch, Straton din Lampsacos, Andronicos din Rodos, Alexandru din Afrodisias.

304) *Care este caracterul filozofiei de după Aristotel?*
— Etic-religios.

305) *Ce cauză a produs această transformare?*
— Începutul unui amestec de popoare și pătrunderea culturii străine în Grecia, decăderea vieții statale și cu aceasta și decăderea vieții religios-morale.

306) *Ce poziţie iau filozofii ?*
— Filozofii caută să combată această decădere şi să producă o reînnoire a vieţii morale (stoicii).

307) *Cine este întemeietorul stoicismului ?*
— Zenon din Citton (362—264 î.Hr.).

308) *Care sînt reprezentanţii cei mai vestiţi ai stoicismului ?*
— Cleante, Seneca, Epictet şi Marcus Aurelius.

309) *Cum căutau stoicii să combată decadenţa morală ?*
— Ei au căutat să îndrepte ochii omului spre natura sa umană universală, pentru a găsi în aceasta un temei şi de aceea stoicii preamăreau renunţarea la orice excitaţii senzoriale.

310) *Care este, după stoici, natura cea mai adîncă a omului ?*
— Raţiunea sa, care la stoici este identică cu natura.

311) *Pe concepţia cărui filozof grec se fundamentează stoicii în această afirmaţie ?*
— Pe a lui Socrate.

312) *Cum trebuie organizată întreaga viaţă a omului ?*
— Stoicii răspund : conform cu natura, aşadar cu raţiunea, fiindcă pentru aceştia, după cum am văzut, natura şi raţiunea sînt identice.

313) *Ce importanţă îi atribuie stoicii raţiunii cu privire la viaţa morală ?*
— Pentru aceştia, legile raţiunii sînt totodată legi morale ; numai raţiunea trebuie de aceea să conducă întreaga viaţă şi să învingă, mai ales afectele, instinctele şi poftele.

314) *Cum fundamentează stoicii această concepţie a lor ?*
— Propăşirea şi desăvîrşirea nu o poate realiza decît acela care se conduce după legile naturii ; şi fiindcă natura omului este identică cu raţiunea, atunci viaţa omului trebuie să se formeze după legile raţiunii.

315) *Care este scopul cel mai înalt al vieţii omului ?*
— Virtutea.

316) *Ce este virtutea ?*
— Înţelepciunea, ceea ce înseamnă ştiinţa că raţiunea omului este identică cu Raţiunea şi că aceasta trebuie să determine faptele acestuia.

317) *În ce constă viaţa virtuoasă ?*
— În aceea că omul trăieşte după această cunoaştere, aşadar conform cu natura şi raţiunea.

318) *Ce caracter are etica stoică ?*
— Este raţionalistă şi autonomă.

319) *În ce constă această autonomie ?*
— În aceea că omul se determină numai graţie raţiunii sale.

320) Care latură a vieţii omului trebuie complet lichidată ?
— Cea instinctuală şi volitivă şi mai ales afectele.

321) Cum împart stoicii afectele ?
— În patru grupe : a) plăcerea şi b) neplăcerea — acestea se raportează la prezent şi trecut ; c) frica şi d) dorinţa — acestea privesc viitorul. Toate sînt dăunătoare.

322) *De ce sînt dăunătoare ?*
— Ele subminează domnia raţiunii, prin aceea că produc acţiuni, care nu-şi au originea în raţiune şi care n-au nici girul raţiunii.

323) *Care filozof de mai tîrziu a fost influenţat de această concepţie ?*
— Descartes.

324) *Ce concepţie reprezintă stoicii cu privire la bunurile vieţii ?*
— În stoicismul primar toate bunurile vieţii erau considerate a fi piedici în calea unei vieţi virtuoase, fiindcă acestea produc afecte ; mai tîrziu stoicii afirmă că bunurile sînt, pentru trăirea unei vieţi virtuoase, indiferente, iar apoi că **unele bunuri sînt favorabile unei vieţi virtuoase.**

325) *Ce viaţă duceau stoicii ?*
— Ei erau indiferenţi faţă de bunurile acestei lumi şi trăiau într-o mare cumpătare.

326) *Care era atitudinea lor faţă de familie şi de societate ?*
— Ei negau orice legătură şi obligaţii faţă de societate şi trăiau numai pentru ei şi în singurătate, de aceea ei au şi fost numiţi «cerşetori cosmopoliţi».

327) *Care sînt caracteristicile înțeleptului, după stoici?*
— Nu cunoștințele multe, ci gîndirea clară, voința susținută de înțelepciune și fapta conformă cu rațiunea.

328) *Care este concepția stoicilor despre Divinitate?*
— Stoicii resping politeismul pe care îl înlocuiesc cu cultul rațiunii pure. Ei identifică Divinitatea cu «Heimarmene» (Destinul), ca Rațiunea în lume (logos spermatikos) și care poartă lumea în sine.

329) *Din ce cauză a decăzut stoicismul?*
— Din pricina principiilor moralei stoice care s-au dovedit a fi irealizabile.

330) *De ce principiile moralei stoice nu erau realizabile?*
— a) Ele erau prea generale și nu puteau fi aplicate la cazuri speciale individuale; b) se fundamentau pe credința falsă că acțiunea și activitatea omului se sprijină numai pe rațiune, dacă vrea să fie virtuos, în timp ce adevărul este că activitatea omului se fundamentează și pe voință și pe sentiment, cum arătase corect Aristotel; c) distincția severă între înțelepți și nebuni duce la concluzia clară că un înțelept, în sens stoic, nu e posibil să existe.

331) *La ce urmări a dus idealizarea înțeleptului?*
— La cultul numiților «eroi».

332) *Pe cine au preamărit stoicii ca fiind «eroi sfinți și divini»?*
— Pe Hercule, Socrate și Zenon.

333) *Cum au ajuns stoicii la concepția lor metafizică?*
— Prin aceea că ei au împrumutat idei din diferitele concepții filozofice ale altor filozofi dinaintea lor.

334) *Ce concepții au împrumutat stoicii și de la cine?*
— a) Concepția heracliteană despre Logos sau focul originar și despre veșnica reîntoarcere a tuturor lucrurilor; b) atomismul democritean; c) concepția lui Anaxagora despre Nous; d) concepția lui Platon despre Idei; e) concepția lui Aristotel despre imanența spiritului în materie, pe care stoicii au dezvoltat-o și mai sever.

335) *Care este temeiul lumii, după stoici?*
— Un *temei material*, nu există decît particule materiale și lucruri; pînă și *sufletul* este de *natură materială*.

336) *Care sînt elementele fundamentale ale lumii?*
— Ceea ce stoicii numesc «logoi spermatikoi», ceea ce înseamnă particule la fel cu atomii, care sînt însă însuflețite.

337) *De unde își au originea aceste particule?*
— Din faptul că Logosul spermatikos unitar și originar s-a împărțit în aceste particule.

338) *Prin ce se deosebește această concepție de aceea a lui Democrit?*
— Particulele materiale sînt la stoici însuflețite de spiritul lui Dumnezeu, care produce mișcarea acestora, în timp ce la Democrit atomii se mișcă mecanic.

339) *Cum activează spiritul care întrepătrunde lumea?*
— Conștient spre un scop și în vederea unui scop (vezi Aristotel).

340) *Ce este existența?*
— O substanță ce constă din materie și spirit, materie însuflețită.

341) *Ce caracter au concepțiile metafizice ale stoicilor?*
— Ele sînt orientate teleologic, deși sînt materialiste.

342) *De ce trebuie să trăim conform cu natura?*
— De aceea, fiindcă, dacă cultivăm virtutea înțelepciunii și trăim conform cu rațiunea, se dezvoltă în noi spiritul divin și noi devenim asemenea lui Dumnezeu.

343) *Care este teoria cunoașterii la stoici?*
— Este senzualistă, empiristă, toate cunoștințele își au originea în experiență, care ia naștere prin percepția senzorială.

344) *Ce declarau stoicii despre percepția senzorială?*
— Că este un proces fizic, o impresie sau influență asupra sufletului (corporal).

345) *Dar noțiunile ce sînt?*
— Impresii rămase în urma experienței.

346) *Ce concepție au reprezentat mai tîrziu stoicii ?*
— Că anumite impresii se află de la început în suflet.

347) *La ce fel de noțiuni fac aluzie stoicii ?*
— La anumite noțiuni generale ale cunoașterii, moralității și religiei (de ex. ideea de Divinitate).

348) *Cum se numeau asemenea noțiuni ?*
— *Notiones communes* sau *ideae innatae* (Cicero).

349) *La care filozofi concepția despre ideae innatae ajunge la însemnătate mare ?*
— La raționaliștii timpurilor noi : Descartes, Spinoza.

350) *În care domeniu filozofic au stoicii un merit mai mare ?*
— În domeniul eticii.

351) *În ce constă această importanță ?*
— În aceea că stoicii au căutat ca, într-o perioadă de decadență morală, să influențeze asupra semenilor, cărora să le ridice nivelul moral și astfel să le dea un temei moral solid.

352) *Ce merit mai au stoicii ?*
— Ei sînt creatorii gramaticii.

353) *Ce direcție filozofică mai ia naștere în această epocă ?*
— Epicureismul.

345) *Cine este întemeietorul epicureismului ?*
— Epicur (341—270 î.Hr.).

355) *Ce scop suprem fixează acesta vieții ?*
— *Plăcerea.*

356) *Ce fel de plăcere are Epicur în vedere ?*
— Nu plăcerea simțurilor, care are ca urmare neplăcerea, ci starea de continuă fericire liniștită.

357) *Cum se ajunge la această fericire ?*
— Prin aceea că omul se eliberează de neplăcere, gustă cu înțelepciune și măsură bunurile vieții și năzuiește după cunoaștere și cultivă relații prietenești cu oamenii care au aceleași convingeri.

358) *Care este cea mai înaltă plăcere ?*
— Cea mai înaltă plăcere este, după Epicur, *plăcerea spirituală.*

359) *Care neplăceri trebuie ocolite ?*
— Teama de puterile naturii și de zei, teama ce urmează după plăcerile nebunești ale simțurilor.

360) *Cu ajutorul cui pot fi ocolite acestea ?*
— Cu ajutorul rațiunii.

361) *Ce menire are rațiunea după Epicur ?*
— a) Ea mijlocește înțelegerea legilor ce guvernează fenomenele naturii și b) valorifică plăcerile după urmările ce le au acestea.

362) *Care este starea la care tinde să ajungă epicureul ?*
— *Ataraxia.*

363) *Pe a cui concepție se fundamentează metafizica lui Epicur ?*
— Pe atomistica lui Democrit.

364) *Cum este structurată lumea după Epicur ?*
— Ea constă din atomi, care se mișcă după legile imuabile ale naturii.

365) *Care este poziția lui Epicur față de ideea că în natură sînt scopuri ?*
— Epicur afirmă că în natură nu sînt scopuri și nici un spirit, care să acționeze în vederea unui scop.

366) *Dar despre zei ce crede Epicur ?*
— Că zeii sînt creații ale oamenilor, sau cel mult apariții, care seamănă cu oamenii și care nu se interesează de lume, ci duc o viață contemplativă undeva într-o sferă intermundană.

367) *Ce fel de teorie a cunoașterii reprezintă Epicur ?*
— Un empirism senzualist : originea cunoașterii se află în percepția simțurilor.

368) *Care filozof a reînnoit în istoria filozofiei această teorie despre originea cunoașterii ?*
— Pierre Gassendi († 1655).

369) *Care este a treia şcoală filozofică a timpului?*
— Şcoala sceptică.

370) *Cine este întemeietorul ei?*
— Pyrrhon din Elis (365—275 î.Hr.).

371) *Cărei şcoli s-au alăturat scepticii?*
— Şcolii elice-megarice.

372) *Ce probleme caută scepticii să soluţioneze?*
— Probleme din domeniul teoriei cunoaşterii.

373) *La ce concluzii a ajuns Pyrrhon?*
— Că nu se poate ajunge la nici o cunoaştere sigură nici prin experienţă, nici prin gîndire.

374) *Ce direcţie a încurajat gîndirea pyrrhoniană?*
— O filozofie a credinţei.

375) *Şi la ce concluzii a ajuns Pyrrhon în domeniul eticii?*
— Omul să se supună legilor şi concepţiilor morale ale timpului.

376) *Care este scopul vieţii după Pyrrhon?*
— Să ajungă la liniştea interioară (Ataraxia).

377) *În care concepţie apare năzuinţa dăruirii unor puteri mai înalte pe temeiul credinţei?*
— În Neoplatonism.

378) *Prin ce se exteriorizează această năzuinţă?*
— În concepţiile mistice-religioase ale neoplatonicilor.

379) *Cine este întemeietorul neoplatonismului?*
— Ammonios Saccas.

380) *Care sînt direcţiile neoplatonice?*
— Şcoala romană-alexandrină a lui Plotin; şcoala siriană a lui Jamblichos; şcoala ateniană a lui Proclus.

381) *Care este ideea fundamentală a lui Ammonios Sakkas?*
— Că filozofia greacă posedă adevărul religios desăvîrşit şi că în ultima analiză totul este fundamentat pe un principiu unic divin.

382) *Care este reprezentantul principal al neoplatonismului?*
— Plotin.

383) *De ce este numită filozofia aceasta neoplatonică?*
— Fiindcă Plotin dezvoltă mai departe idei platonice.

384) *Care este conceptul cel mai important din filozofia lui Plotin?*
— Acela de emanaţie.

385) *Care este ideea fundamentală în viziunea neoplatonică despre lume şi viaţă?*
— Dumnezeu este o fiinţă spirituală, transcendentă lumii acesteia, care creează, prin emanaţie, din sine Ideile. Din acestea, iarăşi prin emanaţie, s-au produs toate lucrurile.

386) *Ce concluzie importantă de aici?*
— Toate lucrurile îşi au originea în Dumnezeu.

387) *În ce raport se află omul cu Dumnezeu?*
— Şi omul îşi are originea tot în Dumnezeu şi poate intra, graţie unor fiinţe mijlocitoare, în relaţie cu Unul sau Dumnezeu.

388) *În ce stare se realizează legătura cu Dumnezeu şi intuiţia lui Dumnezeu?*
— Într-o stare extatică.

389) *Care sînt elevii lui Plotin?*
— Porfirus şi Amelius.

390) *Ce tendinţă unitară se face simţită înăuntrul direcţiilor neoplatonice?*
— Încercarea de a reînnoi politeismul, încercare neizbutită, căci politeismul a fost lovit de moarte de către creştinism.

391) *Care este ideea fundamentală din scrierea lui Boetius «De consolatione Philosophia»?*
— Salvarea sufletului omenesc constă în învingerea pasiunilor prin raţiune şi încredere în providenţa divină.

BIBLIOGRAFIE GENERALĂ

1. Strümpel, *Geschichte der griechischen Philosophie*, 1854—1861.
2. C. Mallet, *Histoire de la philosophie ionienne*, Paris, 1842.
3. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 4 vol. 1855—1870.
4. Ch. A. Brandes, *Handbuch der griechisch-römische Philosophie*, 6 vol. Berlin, 1835—1860.
5. L. Mabileau, *Histoire de la Philosophie atomistique*, Paris, 1895.
6. A. Meier, *Die Sylogistik des Aristoteles*, 3 vol., 1896.
7. C. Beumker, *Das Problem der Materie in der Griechischen Philosophie*, 1890.
8. P. Tannery, *Pour l'Histoire de science hèllène*, 1887.
9. Ch. Renouvier, *Manuel de philosophie ancienne*, 1844.
10. Th. Gomperz, *Griechische Denker*, 3 vol., 1893—1909.
11. John Burnet, *Early Greek Philosophy*, 3 ed. 1908 (trad. și în lb. fr. și germ.).
12. K. Göbel, *Die Vorsokratische Philosophie*, 1910.
13. H. von Arnim, *Die europäische Philosophie des Altertums*, în «Die Kultur der Gegenwart», I, 5, 1909, ed. II, 1913.
14. A. Benn, *History of ancient Philosophy*, London, 1912.
15. W. Windelband, *Geschichte der antiken Philosophie*, 3 Aufl. 1913, tradusă și în limba română de Teodor D. Ștefănescu.
16. H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Aufl. 1913.
17. Ueberweg Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Teil I, Das Altertum, 11 Auflage, 1920.
18. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 5 vol., 5 ed., 1920.
19. G. Kafka, *Die Vorsokratiker*, 1921.
20. P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, II, 1, *Die Philosophie der Griechen*, ed. III, 1921.
21. A. W. Benn, *The Greek Philosophers*, 4 ed., 1921.
22. E. von Aster, *Geschichte der antiken Philosophie*, 1920.
23. K. Joel, *Geschichte der antiken Philosophie*, 1921.
24. W. Winkel, *Geschichte der griechischen Philosophie von Socrate bis Aristotel*, 1922.
25. Th. Heat, *Greek Mathematics*, 2 vol., 1921.
26. R. Hönigswald, *Die Philosophie des Altertums*, 2 Aufl. 1924.
27. Döring, *Geschichte der griechischen Philosophie*, 2 vol., 1923.
28. Dr. H. Meyer, *Geschichte der alten Philosophie*, 1925.
29. E. Howald, *Die Anfänge der europäischen Philosophie*, 1925.
30. Dr. W. Capelle, *Geschichte der Philosophie. Samml. Göschen*, I. *Die Philosophie von Thales bis Leukipos*; II. *Die griechische Philosophie von der Sophistik bis zum Tode Platons*, 1922—1926.
31. A. Delatte, *La vie de Pythagore de Diogène Laërte*, Bruxelles, 1922.
32. R. B. Appelton, *The Elements of Greek Philosophy*, 3 vol., New York, 1923—1930.
33. Franz Boll, *Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der antiken Wissenschaft*, 6 vol., Leipzig, 1914—1921.
34. E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vol., Florența, 1936.
35. V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, ed. II, Paris, 1926.
36. Th. sir Heath, *Greek Astronomy*, 1932.
37. — *A History of Greek Mathematics*, 2 vol., Oxford, 1921.
38. — *A Manuel of Greek Mathematics*, Oxford, 1931.
39. Aldo Mieli, *La Scienza greca. I, Pre-aristotelici*, Firenze, 1915.

40. G. Milhaud, *Leçons sur les origines de la science grecque*, Paris, 1893.
41. A. Rey, *La jeunesse de la science grecque*, Paris, 1933.
42. G. Rodier, *Etudes de Phisolophie grecque*, 1926.
43. L. Allevi, *Ellenismo e cristianesimo*, Milano, 1934.
44. Dölger, *Antike und Christentum*, Münster, 1934.
45. C. de Rogierro, *Storia della filosofia*, Parte I. *La filos. greca*, vol. I: ***Delle origini a Platone***, ed. 3-a, 1934.
46. H. Ritter et L. Preller, *Historia Philosophiae graecae testimonia auctorum comlegerunt notisque inxtruxerunt*, ed. 10, Gotha, 1934.
47. W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 1934.
48. A. Cavotti, *I Presocratici*, Napoli, 1934.
49. A. Cavotti, *Da Aristotele ai Bizantini. Problemi esenziali della storia del pensiero greco*, Napoli, 1935.
50. F. Enrique et G. de S'antólana, *Histoire de la pensée scientifique*. **I. *Les Ioniens et la nature de choses.*** II. *Le problème de la matière Pytagoriciennes et Eléates.* III. ***Les derniers physiologues de la Grèce*, 1936.**
51. J. B. Burgess, *An Introduction to the History of Philosophy*. I. *Ancient Philosophy*, Los Angeles, 1935.
52. G. de Ruggiero, *Storia della filosofia*, vol. II. *Da Aristotele al Neoplatonismo*, ed. 3-a, Bari, 1935.
53. P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les Philosophes grecques*, 1937.
54. A. W. Benn, *History of Ancient philosophy*, London, 1936.
55. P. J. de Castro Nery, *Croluçao do pensamento antigo*, Porto Alegre, 1936.
56. L. Laurand, *Pour mieux comprendre l'antiquité classique*, Paris, 1936.
57. R. Mondolfo, *Problemi del pensiero antico*, Bologna, 1936.
58. P. Nizan, *Les matérialistes de l'antiquité : Démocrite, Lucrèce*, 1936.
59. E. Milina, *La herencia moral de filosofia greiga. Conception*, Atena, 1936.
60. G. Quadri, I *Tragici greci e l'estetica della giustizia*, Firenze, 1936.
61. Ett. Bignone, *Studi sul pensiero antico*, Napoli, 1938.
62. Ch. Werner, *La phisolophie grecque*, Paris, 1938.
63. P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les Philosophes grecques*, **1937.**
64. W. Schbert, *Die religiöse Haltung des frühen Hellenismus*, Leipzig, 1937.
65. A. Hollard, *Les cultes de Mystères*, Paris, 1937.
66. Otto Kern, *Die religion der Griechen*, vol. II: *Von Platon bis Keiser Julian*, Berlin, 1938.
67. K. Kerénny, *Die Antinke Religion*, Amsterdam, 1940, trad. şi în lb. italiană : *La religione antica nelle sue linne fondamentali*, 1940.
68. H. W. Rüssel, *Antike Welt und Christentum*, Amsterdam, 1941.
69. W. Nestle, *Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentums*, Archiv für Religionswissenschaft, Berlin, 1941.
70. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. I. *Bis zur griechischen Weltherschaft*, München, 1941.
71. W. Schmidt, *Die griechische Literatur zur Zeit der attischen Hegemonie nach dem Eingreifen der Sophistik*, 1 Hälfte, München, 1940.
72. M. Valgimigli, *Poeti e filosofi di Grecia*, Bari, 1941.
73. J. Burckhard, *Griechische Kultur*, Berlin, 1941.
74. — *Kulturgeschichte Griechenlandes*, Wien, 1941.
75. A. Rey, *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, Paris, 1939.
76. J. Leipoldt, *Der Tod bei Griechen und Juden*, **Leipzig, 1942.**
77. Thassilo v. Scheffer, *Die Kultur der Griechen*, Königsberg, 1942.
78. Fr. Taeger, *Das Altertum. Geschichte und Gestalt*, 3 Aufl., 2 vol. 1942.
79. *Das neue Bild der Antike*. I. Hellas. II. Rom. ed. v. H. Berve, Leipzig, 1942.
80. G. Corradi, *Studi elenistici*, Torino, 1944.
81. J. Gaos, *Antologia filosofica. La filosofia griëga*, Mejicos, 1941.
82. A. Rivaud, *Les grandes courants de la pensée antique*, 4 éd. 1941.
83. R. Mondolfo, *El pensamiente Antiquo. Historia de la filosofia greco-romano*, 2 vol., Buenos Aires, 1942.
84. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, 2 Aufl. 1942.
85. L. Robin, *Le pensée hellenique des origines à Epicure*, Paris, 1942.

86. L. Radermacher, *Mythos und Sage bei der Griechen*, 2 Aufl. 1944.
87. P. le Cour, *Hellenisme et Christianisme*, Paris, 1943.
88. O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Bassel, 1945.
89. J. Dumortier, *La religion grecque*, 1947.
90. W. Nestle, *Griechische Studien. Untersuchungen zur Religion. Dichtung und Philosophie der Griechen*, 1948.
91. Pierre-Maxime Schul, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 1949.
92. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Bd. I. Altertum und Mittelalter, 1949.
93. T. Gordon, *L'Image du monde dans l'antiquité*, 1949.
94. K. Reidemeister, *Das exakte Denken der Griechen, Beiträge zur Deutung von Euklid, Plato, Aristoteles*, 1949.
95. I. M. Bochenski, *Ancient Formal Logic*, Amsterdam, 1959.
96. Ch. Habricht, *Gottmenschentum und griechische Städte*, 1955.
97. W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart, 1953.
98. L. Chevalier, *Histoire de la pensée*. I. *La pensée antique*, 1955.
99. Ph. Devaux, *De Thales à Bergson*, Liège, 1955.
100. W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, Berlin, 1958.
101. J. Burnet, *Greek Philosophy*. I. Thales to Plato, 1960.
102. A. Rivaud, *Les grands courants de la pensée antique*, Paris, 1953.
103. M. G. Hermann, *Der Materialismus in der Philosophie der griechischen-römischen Antike*, Berlin, 1959.
104. G. Varet, *Manuel de Bibliographie philosophique*. I. *Les philosophes classiques* (colecția Logos), Paris, 1955.
105. P. Duhem, *Le sistème du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, ed. II, 10 vol., 1954—1959.
106. F. Farrington, *Greek science*, 1961.
107. K. H. Beloch, *Griechische Geschichte*, 2 Aufl. 4 vol., Berlin, 1964.
108. H. Berger, *Die kosmischen Systemen der Griechen*, 1964.
109. F. Wehrli, *Hauptrichtungen der griechischen Denkens*, Zürich, 1964.
110. Kurt v. Fritz, *Antike und moderne Tragödie*, 1962.
111. G. Rohde, *Studien und Interpretationen zur antiken Literatur, Religion und Geschichte*, 1963.
112. *Antike und Abendland. Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer und ihrens Nachlebens*, Hrsg. v. U. Fleischer, A. Heuss, E. Hoffmann-Wedeking, B. Snell, E. Staiger, Jan-Hendrik Waszink, 12 vol., 1944—1962.
113. K. J. Beloch, *Griechische Geschichte*, 4 vol., 1966.
114. C. J. Vogel, *Greek philosophy ; collection of texts with notes and explanstions*, 3 vol., 1960—1964.
115. J. Chevallier, *La pensée antique*, 1955.
116. J. C. Warry, *Greek Aesthetik Theory*, 1962.
117. F. M. Cleve, *Giants of Pre-Sophystic Greek Philosophy*, 2 vol., 1965.
118. W. K. C. Guthries, *History of Greek Philosophy*, 5 vol., 1962—1965.
119. *Um die Begriiiswelt der Vorsokratiker*, Hrsg. von H. G. Gadamer, Darmstadt, 1968.
120. R. Herbertz, *Das Wahrheitsproblem in der griechischen Philosophy*, 1970.
121. O. Becker, *Das mathematische Denken der Antike*, 1966.
122. Uvo Holscher, *Anfangliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie*, 1967.
123. E. Kapp, *Greek Frounations of Traditional Logik*, 1968 (trad. și în lb. germană de E. Serelman-Kuchler, 1968.
124. F. Brentano, *Geschichte der griechischen Philosophie*, 1963.
125. M. Fuhrmann, *Das systematische Lehrbuch. Ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaften in der Antike*, 1960.
126. O. Gigon, *Grundprobleme der antiken Philosophie*, München, 1959.
127. Fr. Hiebel, *Die Botschait von Hellas*, 2 Aufl. München, 1963.
128. Fr. Copleston, *Histoire de la Philosophie*. I. *La grèce et Rome*, Casterman, 1964.

129. F. Rodier, *Etudes de philosophie grecque*, Paris, 1957.
130. A. A. Armstrong, *Introduction a le filos. antiqua*, Buenos Aires, 1966.
131. R. S. Brumbangh, *The philosophers of Grece*, New York, 1970.
132. A. G. Festugiere, *Etudes de philos. grecque*, Paris, 1971.
133. G. Santillane, *The origins of scientific thought. From Anaximander to Proclus*, New York, 1970.
134. K. v. Fritz, *Grundprobleme der Geschichte der antiken Philosophie und Wisenschaft*, New York, Berlin, 1971.
135. Nic. Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. I. Filos. antica, filos. patristica, filos. scolastica, Torino, 1969.
136. P. J. Aspell, *Ancient Western Philosophy : The Hellenic emergenel*, New York, 1971.
137. F. Vera, *Cientificos griegos*, I—II, Madrid, 1970.
138. D. F. Pro, *Temos y motivos del pensiamiento griego*, Buenos Aires, 1971.
139. C. J. de Vogel, *Philosophia*, Part. I : Studies in Greek Philosophy, Assen, 1970.
140. R. Robinson, *Essays in Greek Philosophy*, Oxford, 1959.
141. Y. Schiel, *Greek thought and the rise of Christianity*, London, 1969.
142. G. Fraile, *Historia de la Filosofia*, I : Grecia y Roma, 3-a ed. Madrid, 1971 (852 p.).
143. G. E. K. Lord, *Early Greek science : Thales to Aristotele*, London, 1970.
144. *Hellenica*, A collection of essais en Greek poetry, philosophy, history and religion. Fort Washington (NY), 1971.
145. M. Glaget, *Grek science in antiquity*, 1955, retip. Freeport (MY), 1971.
146. *Greek ethical thought from Homer to the Stoics*, 1925, retip. Freeport, 1971.
147. J. Romilly, *La lois dans la pensée grecque, Des origines à Aristote*, Coll. d'études anciennes, Paris, 1971.
148. R. H. Armstrong, R. A. Mackus, *Fe christiana y filosofia griega*, Barcelona, 1970.
149. Fr. Adorno, *Il pensiero greco-romana e il cristianisimo*, Bari, 1970.
150. Olf Gigon, *Los originos de la filosofia greiega. De Hesiodo a Parmenides* (trad. din lb. germană : *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Herodotus zu Parmenides*, Madrid, 1971.
151. M. Moretti, *Dualismo greco e antropologia cristiana*, L'Aquila, 1972.
152. M. F. Sciacca, *Studi sulla filosofia antica*, Milano, 1971.
153. I. Nipon, *Les matérialistes grecques*, Paris, 1969. Trad. şi în lb. span. de M. Rayes Llaport, Madrid, 1971.
154. H. J. Kramer, *Platonismus und hellenische Philosophie*, Berlin, NY, 1971
155. W. Maas, *Unvärenderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre*, München-Paderborn-Wien, 1974.
156. A. Warkosch, *Antike philosophie im Urteil der Kirchenväter. Christlicher Glaube in Wiederstreit der Philosophien*, München, 1973, (cu bibliografie).

INDICE DE NUME

A

Aall Anton 32, 33, 39, 41, 46, 65, 247. 304, 309.
Aarleth, E. 67.
Aattuci, A. 52,
Aberque 231.
Ada Somigliana 40.
Adeimaintos 190, 191.
Adorno, Th. 231.
Adorno, Fr. 301.
Adrastus 310.
Adrian 291.
Aedesius 335.
Afrodita 8, 196.
Agathon 171.
Agrippa 281, 283, 341.
Albert cel Mare 228.
Albinus 310; *Alcibiade* 106.
Alkidamas 92, 224, 341, 347.
Alkmaien din Croton 27—28.
Aldus Manutius 158.
Alexandru din Afrodisias 231, 341.
Alexandru cel Mare 134.
Allan, J. D. 231.
Allevi, L. 16.
Amelius 333.
Amonios Sakkas 204, 315, 316, 317, 362.
Anatolius 335.
Anaxagora 61—67, 69, 74, 81, 105, 109, 110, 112, 173, 179, 181, 210, 314, 341, 360.
Anaxarchus 80.
Anaxikrates 265.
Anaximandru 10, 18, 20—23, 34, 40, 41, 57, 61, 74, 120, 154, 174, 341, 342.
Anaximene 18, 23—24, 61, 341, 342.
Androkle 29.
Andronikos din Rodos 206, 230, 341.
Anebon 334.
Antigonus din Caristus 15.
Antiochus din Ascalon 279, 282, 290, 291, 541.
Antipater din Tars 245.
Antistene 130—134, 139, 143, 160, 239, 244, 341, 349, 350.
Antoninus Pius 291.
Antiphon 90—92, 224, 341.
Anton, J. P. 231.
Anniceris 138, 139.
Antiochus din Ascalon 310.
Antipater din Tars 139, 259.
Antonelli, M. T. 93.
Anytos 107, 110, 111, 246.
Apel, O. 189.
Apelt, E. Fr. 114, 184, 185, 189.
Apollodor din Atena 15, 24, 104, 264.
Apollodor (Epicureu) 278, 241, 264.
Apollonius din Tyana 8, 108, 309.
Appelton, R. B. 231.
Apuleius din Madaura 310, 312.
Aratos 264.
Arhelaus 236.
Arhitas din Tarent 27, 81, 150, 152.
Aristarh din Alexandria 233.
Aristarh din Samos 213.
Aristobulos 302.
Aristofan din Bizanț 233.
Aristofan 83, 84, 92, 103, 107, 109, 148.
Aristipp din Cirene 137—139, 160, 274. 341, 349, 350.
Aristokles 146.
Aristipp (cel Tînăr) 138, 139.
Ariston din Chios 146, 239.
Aristoxenos din Tarent 230.
Aristoxenos 27, 341.
Aristotel 5, 14, 15, 19, 20, 25, 26, 27, 31, 35, 41, 48, 51, 53, 54, 57, 58, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 72, 73, 74—76, 80, 83, 88, 89, 92, 95, 97, 100, 101, 102, 103, 116, 117, 134, 138, 147, 148, 152, 155, 156, 197, 198, 203—229, 233, 234, 240, 244, 245, 251, 260, 262, 264, 272, 282, 287, 293, 302, 305, 308, 312, 316, 318, 322, 335, 341, 342, 345, 347, 349, 354—358, 360.
Arnim, H.v. 16, 93, 231, 252, 253, 309.
Arnou René 333.
Artemis 8.
Asclepiodotus 337.
Aster, E.v. 16, 231.
Astrois 6.
Atanassieitch 278.
Atenagora din Atena 175.
Atenagora 300.
Athenaeus Ataleia 264.
Atomismul 67, 74.
Atticus 310, 312, 334.
Aucher 304.
Augustin 15, 177, 179, 291, 301, 328, 330, 334, 341.
Aulus Gelius 106.
Averroes 206, 228.
Avicenna 229.

B

Bacon, Fr. 203.
Bacon de Verulam 72, 74, 349.
Balmuş, G. 206.
Banhöffer, Ad. 37, 238, 240, 241, 262, 298, 301.
Baur, W. 29.
Banfi A. 128.
Banu, I. 30, 34, 40.
Bareau, H. 231.
Barion, J. 325.
Barth, P. 182, 186, 239, 295, 298, 300, 301.
Barth, H. 199.
Basileus 110.
Bastide, G. 128.
Bastide, P. 340.
Bauch, Bruno 16, 93, 199.
Beckhaus 144.
Belmont, P. 128.
Beloch, J.C. 204.
Benn, A.W. 231.
Bergson, H. 50—51, 330.
Bernard de Chartres 199.
Bernardinellor, S. 231.
Bessarion de Ravena 199.
Bidez, J. 334.
Bignone, Ett 16, 231.
Birth, Th. 128.
Bise, P. 40.
Blasucci, S. 128.
Bluck, S.R. 199.
Blumenthal, J. 327.
Bocenski, M.I. 231.
Bodinus, J. 301.
Boeder, A. 17.
Boetius, 228, 340.
Boisserie, A. 128.
Bölke 183.
Bonl. M. 209.
Bonaventura 129.
Bonetti, A. 333.
Bormann, K. 47.
Bougery, A. 298.
Bovance, P. 16.
Bréhier, Em. 253, 301, 319.
Brentano, F. 17.
Brien, Od. 61, 67.
Bries, J. 61.
Brochard, V. 128, 278, 285.
Bröcker, W. 93, 231.
Brummaugh, S.R. 128.
Brunius, T. 29.
Bruno, G. 27.
Brunschwicq, D. 29.
Bruyère La (v. La Bruyère).
Brun, J. 93.
Bucher, Z. 73.
Buchner, H.M. 333.
Büchel, W. 75.
Bückers, P. 187.
Buffiere, F. 17.
Buffure, F. 17.
Buhle, Joh. 206.
Buillet 384.
Burch, G.B. 23.
Burgess, J.B. 16.
Burkerte, W. 28.
Byck, S.A. 93.

C

Calicrates 104.
Callicles 85, 92.
Caliostro 53.
Callimach din Efes 156.
Cameron, A. 29.
Campanella, T. 190.
Capella, G. 278.
Capelle 16, 20, 52, 57, 59, 63, 67, 71, 72, 85, 93, 97, 128, 165, 167, 169, 178, 179, 182, 183, 185, 188, 191, 193, 194, 199, 251, 285.
Carriere, G. 128, 333.
Carbonara, Cl. 17, 40, 93.
Carneades 15, 155, 237, 250, 262, 341.
Carus T. Lucr. 15, 56, 75, 235, 266, 271, 278, 287—289, 341.
Cato Censorius 282.
Caton (cel Tînăr) 287.
Cebes 27, 148, 150.
Celsus 310.
Chaignet, A.C. 24, 29, 128, 199.
Chairepon 128.
Chauvet, E. 312.
Chrisantius 335.
Chrisipp din Soli 236—237, 242, 249, 251, 252, 256, 257—259, 262—266, 300, 341.
Chrisit 312.
Champmann, G. 301.
Charmandas 156.
Charmides 148.
Chevalier, J. 93, 199.
Cicero 15, 23, 134, 155, 202, 229, 236, 237, 242—244, 246, 250, 254, 256, 257, 262, 264, 277, 287, 290—291, 302, 309, 341.
Cilento, V. 333.
Cirus (cel Tînăr) 142.
Cinică (Şcoala) 129.
Cirenaică (Şcoala) 136.
Clavisius Taurus 310.
Cleantes din Assos 236, 242, 246, 247, 249, 252, 258, 262, 341, 359.
Cocez 333.
Cohen, H. 199
Cohn, L. 308.
Comford, M.Fr. 200.
Cornelius Celsus, A. 264.
Cornutus 260.
Corradi, G. 16.
Cosimo de Medici 158.
Cotton, G. 128.
Crantor 155.
Crassus 156.
Crates din Teba 135, 136, 202.
Cratylos din Teba 135, 136, 202.
Cromonini, C. 228.

Cresson, A. 15, 93, 144, 231, 278, 295.
Critias, 91, 92, 148.
Crito 128.
Critobulos 128.
Critolaos 228, 237.
Criton 104, 113.
Croiset, A. 144.
Cudworth, R. 191.
Cushman, E.R. 200.

D

Damaschinul, Ioan 228.
Daimonion 121.
Dähne, Gesch. 203.
Damascus 337, 340.
Damascius din Damasc 152.
Darwin, Ch. 250.
De Brie, G.A. 17, 33.
De Castro Nery, P.J. 16.
Dedalos 76.
Deichert 183.
Deissner, K. 295.
Delatte, A. 29, 144.
Deman, Th. 128.
Demetrei 29.
Demonax 136.
De Witt 278.
Demetrios (Phalerens) 156).
Demetrios («Poliarcetes») 294.
Democrit din Abdera 15, 63, 68, 71—80, 82, 86, 159, 163, 174, 179, 264, 271, 287, 293, 341, 345, 346.
Descartes, René 155, 167, 301, 359, 361.
Dewaux, Ph. 93.
Deycks, Ferd. 142.
Diagoras din Melos 82.
Dicaearch din Messene 230.
Didimus Arius 310.
Diels, Herm. 10, 14, 20, 23.
Diels-Kranz 7, 15, 29, 30, 40, 43, 44, 54, 58, 67, 68, 72, 81, 83, 88, 90, 91.
Dietrich, B.C. 91, 93.
Dilthey, Wilh. 93.
Dike 134.
Diodorus Kronus 141, 350.
Diodorus din Tyr 130.
Diodotus 290.
Diogene Babiloneanul 237, 259.
Diogene din Apolonia 76, 81, 109.
Diogene din Oinanda 278.
Diogene din Sinope 130, 134—136, 239, 341, 349, 350.
Diogene din Tars 266.
Diogene Laertios 15, 19, 20, 25, 29, 30, 104, 105, 106, 110, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 140, 142, 147, 148, 150, 151, 155, 165, 201, 202, 203, 206, 212, 217, 227, 229, 230, 236, 237, 239, 240, 245, 247, 257, 261, 262, 264, 265, 266, 267, 270, 271—277, 278, 279, 280, 281, 283.
Dion de Prusa 139, 150, 152.
Dionisie Areopagitul 177.
Dionisius din Sicilia 165.
Dionisius din Heilkarnas 83.
Dionisidorus 93.
Dioscurides 279.
Dölger 16.
Domition 260.
Donlier 39.
Döring. A. 16, 103.
Drakon 147.
Drews, A. 40, 333.
Droysen, G.J. 135.
Drumond, J. 309.
Dumitriu, A. 51.
Dumonz, P. 280.
Dupreel, Eug. 85, 93, 138.
Dümmler, Ferd. 135.
Duvair, G. 260.
Dyroff, Ad. 81.

E

Ebert, Th. 162, 200.
Ebinghaus, K. 281.
Ecfantes 27.
Ecfrantos din Siracusa 81.
Edelstein, E. 128.
Eggers, L. 169.
Einhorn, D. 42.
Elbel, H. 128.
Elders, L. 231.
Eleată (Școala) 40.
Elica (Școala) 140.
Empedocle 43, 52—60, 61, 68, 70, 84, 96, 159, 179, 210, 245, 341, 345.
Enesidemos din Knosos 279, 281—283, 341.
Engel, W. 144.
Engelhardt, P. 333.
Enriques, P. 16.
Epictet 237—239, 242, 248, 249, 250, 251, 253, 255—258, 260, 262—264, 292, 295—298, 299, 341, 359.
Epicur 56, 68, 72, 75, 80, 138, 235, 250, 263, 264—279, 287, 289, 341, 345, 346, 361.
Eratostenes 15, 233, 264.
Eschil 7, 11, 96, 184.
Eschines 127.
Esteocle 11.
Ethiops 139.
Euatylos 83.
Eubulides din Milet 141, 341, 350.
Euclid din Megara 109, 140—142, 148, 150, 233, 341, 350.
Eudemos din Rodos 25, 66, 229, 312.
Eudoros din Alexandria 310.
Eudoxus din Knidos 197, 341.
Eusebiu din Cesareea 302, 309, 310, 312, 313, 334.
Eustochius 37.
Euthydemos 158.

F

Falter, G. 309, 333.
Farington, B. 270.
Faust 241.
Favre, M.J. 331.
Fedeleş, C. 238, 295, 296.
Festugière, J.A. 128, 142, 278.
Feuerbach, Lud. 41.
Ficari, Q. 295.
Ficinius Marsilius 152, 158, 181, 199, 318.
Fidias 104.
Filipos 76.
Filolaos 128.
Filon din Larisa 282, 302.
Filon Evreul 302—308, 313, 315, 318.
Fichte, J.G. 146, 149.
Field, G.G. 199.
Filip 203.
Filippos din Oppus 152.
Filodem 35.
Filolaos 27, 81, 341.
Filostrat, Fl. 83.
Fischer, A. 333.
Fischer, Kuno 284, 285, 286, 314, 315.
Flavius Arianus 295.
Flavios Philostratos 309.
Florian, M. 6, 206.
Fogelin, J.R. 200.
Fommund, H. 128.
Fotie 309.
Fouillée, Al. 103, 128, 199.
Frank, E. 29, 199.
Fränkel, H. 17.
Fränkian, N. 111, 93, 111, 113, 205.
Friedländer, P. 111, 156, 199, 200, 251.
Fritz, K.v. 191, 231.
Frutiger, P. 199.
Fuyo, Alf. S. 199.

G

Gadamer, G.H. 200.
Gale, Th. 199.
Galenos, Cl. 15, 236, 310, 312.
Galilei, Gal. 203.
Gallius 204.
Garnier, A. 144.
Gaos, J. 16.
Gassendi, P. 278, 346.
Gavotti, I. 16.
Gea 7.
Gefken 144.
Geiser, K. 200.
Gelius 204.
Genaro, E. 19.
Gerhard, Ed. 182.
Gernet, L. 17.
Geyser, J.J. 231.
Gigon, O. 16, 17, 40, 42.
Gilbertus Poretanus 199.
Gholke, P. 231.
Glaukon 190, 191.
Gleichen-Russwurm, A.v. 218.
Glotz, G. 93.
Goedeckmeyer, A. 93.
Gordon, P. 17, 93.
Gomperz, Th. 15, 16, 25, 27, 28, 29, 40, 42—45, 52, 62, 71, 81, 93, 106, 109, 128, 130—132, 142, 231, 245, 287, 301.
Gotton, G. 128.
Goldschmidt, V. 161, 170, 197, 199.
Göttling, 135.
Gorgias din Leontinoi 88—89, 131, 133, 137, 225, 341, 347.
Graeser, A. 236.
Grigore de Nazians 199, 227, 301.
Grigore de Nissa 177, 199, 301.
Grigore Palama 177.
Grinaeus 158.
Grippe, O.F. 15.
Grumach, E. 206.
Grunero, Ign. 52.
Guardini, R. 128.
Gudtmann, 224.
Guido de Rugiero 36, 93.
Gulley, N. 200.
Gundert, H. 161.
Guthrie, W. 200.
Guttmann, J. 309.
Guyau, J. 309.

H

Habert, O. 39, 42.
Hadot, H. 240.
Haeger, W. 17.
Hagen, F.v. 295.
Happ, H. 212.
Hartmann, N. 199.
Hase, L. 183.
Hasse, P. 333.
Heath, Th. 16, 199.
Hectaios din Millet 82.
Hegel, Fr.W. 8, 12, 31, 92, 93, 106, 114, 129, 141, 146, 155, 167, 172, 199, 228, 243, 259, 318, 344, 355, 358.
Hegesias din Cirene 134, 140, 350.
Heidegger, Mart. 10, 299.
Heinemann, K. 76, 79, 81, 98, 225, 226, 292.
Heinisch, E. 46.
Heinze, Max 67, 247, 248, 253, 309.
Heisenberger, H. 81.
Hellanicos 82.
Helvetius, Cl. Ad. 350.
Helvidius Priscus 260.
Hemelin, O. 231.
Henkel, 144.
Herakles 133.
Herapolis 217.
Herakleides 279.
Heraclit din Efes 29—39, 43, 45, 46, 53, 58, 59, 68, 74, 81, 82, 105, 120, 148, 154, 159, 160, 162, 173, 210, 239, 245, 283, 293, 315, 316, 341, 343, 344.
Heraclitismul 30, 53.

Herber de Cherbury 301.
Hercule 360.
Hermachos 266.
Hermann, F.R. 157, 199.
Hermes 8.
Herodot 19, 28, 83.
Herodotos 279.
Herrenius 357.
Hesiod 5, 9, 41, 96, 104, 264.
Hetodel 26.
Hicetas 81.
Hierius 337.
Hierocles din Alexandria 337.
Hirschberger, 16, 17.
Hildebrabdt, K. 117, 261.
Hipparchia 135, 136.
Hipparch 233.
Hipasos 27.
Hippias din Elis 83, 90, 137, 341, 347.
Hippocrate 34, 82.
Hippodamos din Milet 92.
Hipolit 34.
Hippon 81.
Hirsch, W. 333.
Hoevell, J.D. 144.
Hoffmann 128.
Holbach, P.H.D. 350.
Hollard, A. 16.
Hölscher 22.
Horatiu 289, 291.
Horst, K. 333.
Humboldt, W.v. 94, 96.
Huxlei 138.
Hypatia 336.

I

Iacob din Veneţia 228.
Iamblichos din Calcis 29, 315, 335, 336, 341, 362.
Idealismul platonic 145—198.
Idomeneus 265.
Ieronim 302.
Iktinos 104.
Ilting, K.H. 200.
Inge, W.R. 333.
Iov 251.
Isidorus 337.
Ismena 12.
Isocrate 83.
Iulia Donena 309.

J

Jaeger, W. 16, 24, 90, 231.
Jäger, G. 197.
Jagnes ab Arnum 301.
Jakoby, F. 17.
Jasos 350.
Jaspers, K. 40.
Jean de Sèvres 158.
Jeanière, A. 40.
Jodl, fr. 222.
Jöel, K. 16, 93, 103, 128, 135, 143.
Johan de Salisbury 199.
Julian Apostatul 134, 335.
Justin Martirul 15, 39, 175, 198, 194, 300.
Justinian 14, 341.
Juvenal 135.

K

Kaika, G.Dr. 93, 142, 199, 243, 259.
Keibel 205.
Kahlert, A.J. 184
Kamlah, W 200
Kampe, Fr. 184.
Kant, Im. 74, 116, 118, 132, 138, 146, 155, 166, 167, 190, 196, 199, 208, 209, 218, 243, 249, 256, 260, 283, 301, 358.
Kapp, E. 17, 207.
Kararman, A. 125.
Karsten, 41, 46.
Keim, A. 278.
Kerferd, G.B. 279.
Kepler 203.
Kerényi, K. 16.
Kern, Otto 16.
Kierkegaard, Sören 178, 259.
King, H.R. 52.
Kinkel, W. 16, 93, 94, 96, 97, 110, 111, 126, 128, 130, 131, 133, 136, 137, 139, 142, 143, 145, 148, 151, 159, 160, 161, 166, 167, 174, 181, 197, 199, 203, 218.
Kirchner, H.C. 333. *Kirky, G.S.* 93.
Klaus Kremer 333.
Klein, J. 25.
Knaus, M.J. 184.
Kolotes 266.
Korolenko 114, 115.
Krantor 202.
Kraus, R. 128.
Kranz, W. 17, 56, 61, 142, 144.
Kreibig, Jos. 278.
Krohn, A. 128.
Kronos din Jasob 141.
Krüger, G. 199, 200.
Kucharski, P. 165, 200.
Kurt Fritz v. 29.
Külpe, O. 167.

L

Labriola, A. 128.
La Bryère 229.
Laches 199, 288.
Lactantiu 16.
Lagerborg, r. 199.
Lamark, J.B. 250.
La Mettrie 350.
Lampascus 341.
Landmann, M. 128.
Lange, Fr. Alb. 16, 56, 71, 73, 75, 88, 132, 234, 264, 265, 267, 272, 273, 278, 286, 315.
Lask, Em. 331.
Lassale 39.
Lasthenea din Mantineea 202.

Laurand, L. 16.
Laurenti, A. 22.
Laurentiu Vala 278.
Lausber, M. 242.
Lazzati, G. 231.
Le Blond, J.M. 231.
Le Caur, P. 16.
Leibniz, W.G. 36, 199, 250, 301.
Leipoldt, J. 16.
Leisegang, H. 42, 93, 199.
Leo Hebraeus 199.
Leonteus din Lampascos, 265, 271, 278.
Leopardi 140.
Leucipp 63, 67—70, 71, 72, 73, 341.
Levinson, B.R. 200.
Linsner 186.
Livius Titus 291.
Locke, J. 138, 268.
Loisel, G. 238, 299.
Lotz, B. Joh. 171.
Lövy, F. 67.
Lucanus 260.
Luccioni, J. 128.
Lucian din Samosata 134, 136, 137.
Lucillius 292.
Lugnet, G.H. 231.
Lkasiewiczi, J. 231.
Luther, W. 10.
Lütze, F. 23.
Lykon din Troia 230
Lysices 83.

M

Magalhaes-Vilhena, W.M. 128.
Maire, G. 155.
Malengreau Iul. 29.
Mallet 142.
Malina, E. 16.
Mannsperger, D. 179.
Marcus Aurelius 34, 237, 242, 246, 248, 249, 250, 252—254, 255, 257, 262, 264, 291, 292, 298—299, 341, 359.
Marien, Bert 333.
Marinus 337, 340.
Maritain, J. 83.
Marsilius Ficinus (v. Ficinus).
Martinazzoli, F. 295.
Martinez, G.R. 128.
Martianus Capella 312.
Martin, G. 108.
Martin, M. 200.
Marton, R. 173.
Maula, Er. 200.
Maxim Mărturisitorul 189, 228.
Maxime Schul, P. 16, 93, 128, 178, 199, 200.
Maximus din Tyr 310, 311, 335.
Mccal, S. 231.
Meger, H.Dr. 16.
Megilius din Agrigent 147.
Mehlis, G. 233, 315, 316, 318, 321, 322.
Meier, H. 128, 231.
Meinhardt, H. 200.
Meinländer Filip 140.
Meletus 107, 110, 111, 246.
Melissus 52.
Mendelsohn, M. 104, 105, 106, 128.
Menedemos din Phira 152.
Menedemus 350.
Menesarchos 24.
Menimos din Siracusa 135.
Menippos din Gadara 135, 349.
Menododos 279.
Menoiteus 277.
Metapont 27.
Metrodor 265, 266, 271, 341.
Metrodor din Chios 80.
Metrodor din Lampascus 278.
Metrokles 135.
Milhaud, G. 93.
Mill, St. J. 238, 349.
Minar, E.L.Jr. 29.
Minicius 300.
Minio4Paluello, L. 231.
Mirandola, Pico della 181.
Mohamed ibn Messera 60.
Mondolfo, R. 16.
Monism materialist 73.
Momsen, Th. 259.
Montuori, M. Andrea 93.
Moraux, P. 231.
More, E.P. 199.
More, Th. 190.
Moreau, J. 168, 200, 231.
Mrichere, B. 128.
Mooretti-Constanzi, T. 199.
Moscheti, M. Andrea 93.
Mossé-Bastide, R.M. 333.
Mourelatos 47.
Mugler, Ch. 58.
Munk, Ed. 157.
Mullach 34, 64, 71, 72, 74, 81, 131, 135.
Murphy, R.N. 200.
Musonius Rufus 260, 262, 295.
Musurus, M. 158.
Müller, E. 128.
Müller, A.Fr. 319.
Myron, 104.

N

Natorph, P. 73, 81, 142.
Naturalismul ionian 19—24, 52.
Nausiphanes din Teos 80, 280.
Neante din Cizicoa 15.
Nearchos 47.
Nebel, G. 326, 331.
Negulescu, P.P. 152, 167.
Nelsus 206.
Nemesios de Emessa 171, 199.
Neocle 264.
Nero 295.
Nessas, 80.
Nestle, W. 16, 17, 40, 93, 128, 136, 139, 142, 199, 206.
Neumann, Fr. 128.

Neusiphanos 271.
Newton 53.
Nicholochos 279.
Nietzsche, Fr. 48, 89, 98, 117, 146, 245.
Nigidius Tigulus, P. 309.
Nikomachus din Gerasa 309.
Nilsson, MlP. 16, 17.
Nipon, I. 24, 36.
Nizan, P. 16, 17.
Numenius din Apameia 313, 318, 333.
Nygren, W. 170.

O

Oedip 11.
Ogetreau, F. 301.
Okeanos 7.
Oken, L. 27.
Olimpodor (cel Bătrîn), 337.
Olimpodor (cel Tînăr), 146.
Oporinus 158.
Origen 15, 175, 301, 313, 317.
Origen Neoplatonicul 317.
Orion 266.
Otto, F.W. 8.

P

Paetus 269.
Palemon 155, 292, 341.
Pameinos 148.
Pan 147.
Panetius din Rodos 241, 248, 255, 262, 283, 287.
Papacostea, C. 93.
Parmenide din Elea 43—47, 48, 49, 52, 54, 50, 59, 60, 69, 72, 141, 160, 163, 173, 303, 326, 341, 344, 345.
Parker, S. 199.
Patin 34.
Patocka 184.
Paulin Loniginus 317.
Paulsen, Fr. 167.
Pausanius 1, 35.
Pearson 235, 236, 241, 242, 252, 301.
Peaylos 271.
Pericle 61, 82, 86, 92, 95, 286.
Perictione 146.
Peripatetici 203—229.
Perls, H. 199.
Pester, El. H. 200.
Petersen, P. 206, 228.
Petrement, S. 200.
Petrovici, Ion 167.
Petru din Himera 27.
Peyrani, 1. 295.
Pileiderer, E. 39.
Phedon din Elis 35.
Pheidros 290.
Phidias (Fidias) 148.
Philiaserin Axiotheia 202 .
Philipus din Opus 202.
Philodemos 266, 341.
Philolaos 148.
Pholenz, Max 301.
Phrasea 260.
Prauss, G. 164, 200.
Pytia 108, 111.
Phytokles 277.
Piat, Cl. 128.
Picavet 33.
Pico de Mirandola (v. Mirandola).
Piper, Jos. 171.
Pitokles 278.
Pittet, A 295.
Platon 10. 14, 15, 27, 31, 43, 47, 48, 51, 54, 58, 60, 66, 67, 72, 80, 81, 83, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 95, 97, 98, 100, 101, 102, 103—105, 106, 110, 111, 112, 113, 114, 117, 118, 120, 121, 122, 126, 127, 131, 134, 137, 138, 139, 140, 146—200, 204, 207, 210, 211, 213, 215, 220, 221, 223, 224, 225, 227, 233, 234, 245, 246, 248, 253, 254, 260, 261, 264, 281, 300, 303, 304, 308, 310, 312, 313, 316, 322, 327, 335, 337, 341, 342, 343, 344, 345, 347, 350—353.
Plotin 190, 198, 299, 315, 316, 317—333, 335, 341, 362.
Plutarh din Atena 15, 97, 134, 135, 147, 236, 282.
Plutarh din Cheroneea 310, 311, 318, 334.
Polemon 201, 235.
Poliaen 265.
Pollis 151.
Polos (sofist) 93.
Pomponazzi, Pietro 228.
Popper, P.K. 200.
Porfirius 15, 29, 317, 318, 319, 325, 333—334, 335, 341.
Porschhamer 128.
Porta, S. 228.
Posidonius 242, 248, 262, 263.
Posidonius din Apameia 237, 255, 287, 302, 307.
Potna 201.
Prantl, K. 209.
Prini, P. 93, 333.
Priscus 337.
Proclus 315, 335, 336, 337—339, 341, 362.
Prodicos din Chios 89, 91, 105.
Prosdig, B.A.v. 295.
Protagora 83—88, 92, 110, 112, 138, 179, 341, 347.
Proxenos 142.

Ptolimaios Soter 156.
Ptolomeus 233.
Pulpea, Ion Diac., 236.
Pythodoros 86.

Q

Quadri, G. 16.
Quiles, Is. 52.
Quintillian 237.
Quintius Sextius 291.

R

Radermacher, L. 16.
Ravaison, F. 301.
Raven, J.E. 93.
Realismul aristotelic 203.
Reich, E. 200.
Reidemeister, K. 17.
Reinhardt 47, 199, 209.
Remigius de Auxerere 199.
Renan, Ern. 53, 101.
Renault 278.
Rennoux, Cl. 40.
Renouvier, Ch. 15.
Réville, J. 309.
Rey, A. 16, 93.
Richter, Raul 285.
Richter, A. 333.
Riehl, A. 153, 154, 155, 161, 246.
Rintoln, Fr. v. 333.
Ritter, C. 199.
Ritter, H. 15, 16, 20.
Rivaud, A. 16.
Robert de Lincoln 228.
Robin, L. 16, 17, 29, 93, 128, 164, 168, 199, 200, 278, 285, 291.
Robinson, M.T. 200.
Rodier, G. 16, 230.
Rohde, E. 93, 185.
Roloff, D. 178, 183, 197.
Romano Guardini (v. Guardini).
Rousseau, J.J. 132, 190, 230.
Roussos, E. Ev. 40.
Routila, L. 331.
Ross, W.D. 231.
Rothenbücher, A. 29.
Rubelius Plautus 260.
Ruggiero, G. 16.
Runciman, G.W. 200.
Rusticus Arulenus 260.
Rusu, L. 7, 8, 11, 12, 38, 97.
Rüssel, H. W. 16.

S

Santollana 16.
Sarpedon, 279.
Satyrus 15.
Sallustius 335.
Saturninus 279.
Saeuer, W. 121.
Scaevola, Q. 287.
Scaliger, J.C. 228.
Sciaca, F. 16.
Scipio, E. 287.
Schaubasch 67.
Schächter, E. 231.
Schbert, W. 16.
Schelte, H.R. 333.
Scheffer Tassilo 16.
Schelling, Fr. W. 155, 344.
Schiller, Fr. 94, 197.
Schleiermacher, Fr. 20, 23, 63, 115, 116. 128, 140, 157.
Schmekel, A. 237, 242, 248, 253, 255, 263, 291, 301.
Schmidt, W. 16.
Scholen, G.A. 309.
Schopenhauer, Art. 155.
Schrempf, Ch. 128.
Schuster 39.
Seidl, H. 231.
Selene 7.
Seneca, L. A. 15, 88, 237, 239, 240, 242, 247, 248, 250, 251—254, 255—260, 261, 262, 263, 264, 291, 292—295, 309, 341, 359.
Septimius Severus 309.
Sextus Empiricus 15, 26, 87, 88, 138, 141, 240, 242, 279, 281, 283, 284, 341.
Sextus 243.
Siehirolo, L. 199.
Siebeck, H. 16, 93, 186, 218, 227.
Siegel, G. 128, 199.
Siegfried 305, 306.
Simmel, G. 44, 167, 172.
Simmias 27, 128, 148, 150.
Simplicius 52.
Simplicius din Cilicia 340.
Sinclair, T.H. 17, 93.
Sirianus 337.
Siweck, P. 231.
Swith, Ad. 236.
Synesius din Cirene 336.
Socrate, 13, 14, 27, 39, 66, 83, 85, 93, 94, 97, 99, 100, 102—208, 130, 132, 133, 137, 138, 139, 140—143, 145—148, 149, 150, 153, 154, 160, 161—166, 171, 176, 179, 183, 185, 188, 189, 190, 191, 195, 197, 204, 207, 220, 221, 233, 234, 237, 242, 246, 263, 264, 296, 313, 315, 341, 346, 347, 348, 349, 359, 360.
Socratici 129.
Sofiştii 13, 82—93.

Solon 146.
Sopate 335.
Sorge, 6, 40.
Spencer, H. 296.
Speusipp 152, 155, 200, 201, 341.
Spinoza 155, 239, 329, 344.
Spranger, Ed. 128.
Sprute, J. 164.
Star, A. 206.
Stägmüller, W. 285.
Stein, H. 61, 99.
Steinthal, H. 244.
Stein, H.v. 139, 142.
Stephanus, H. 158.
Stern, V. 128.
Stilpon din Megara 141, 341, 350.
Stirner, Max 139.
Stoua Poikile 148.
Straton din Lampascus 230, 341.
Striker, O. 200.
Strüber 295.

T

Taeger, Fr. 16.
Tales din Milet 18, 19—20, 21, 35, 154, 341.
Tannery, P. 15, 20, 29, 39.
Tarasymachos din Calcedon 89—90, 341.
Tarozzi, G. 128.
Taylor, A.E. 128, 190.
Tăuşan, Gr. 333.
Teichmüller, G. 158.
Temistokle 29.
Tenneman, W. G. 156, 185, 189.
Teodorus din Cirene 139, 150, 350.
Teofrast 6, 15, 20, 61, 68, 204, 206, 229, 230, 312.
Tertulian 15.
Themisei 9.
Themista 266.
Theodos 279.
Theodorus din Asine 335, 336.
Theon din Smirna 510.
Thiery de Chartres 199.
Trasymachos, J. 190, 191.
Thrsyllos 155, 156.
Timocrates din Lampascos 266, 278.
Timon din Philisas 274, 341.
Timon din Philius 280, 281, 341.
Toland, J. 123.
Tolstoi 132.
Toma d'Aquino 228, 358.
Traian 291.
Trasyllus 310.
Treitschke 143.
Trendelenburg, Fr. Ad. 208.
Trouillard, J. 333.

U

Ueberweg-Heinze 6, 16, 29, 33, 42, 52, 57, 61, 67, 68, 71, 81, 128, 136, 140, 142, 144, 146, 148, 149, 152, 153, 155, 156, 157, 199, 231, 269, 295, 298, 311, 318, 333, 334.
Ulmer, K. 211.
Untersteiner, M. 93.
Unul Universal 30.
Uranos 7.
Usener, H. 229, 266, 278.

V

Vacherot, Et. 231.
Valenti, E. 29.
Vallette, Paul 291.
Vamhoute, M. 199.
Varro Marcus Terentius 291.
Vanini, L. 228.
Vespasian 295.
Vierieux-Reymond 200.
Vieno, C.A. 231.
Virgilius 291.
Volkmann, R. 311.
Vorländer, Fr. 201, 205, 218, 225, 231.

X

Xerxes 11.
Xenofon 30, 83, 89, 103, 104, 106, 110, 122, 137, 142—144, 341, 344.
Xenofon din Kolophon 40—42, 43, 82, 83.
Xeniade din Corint 134.
Xenokrates din Calcedon 152, 155, 201—202, 235, 264, 341.

W

Wadington, Cl. 156.
Waerden van der L. 165.
Walton, Chr. 128.
Warkotsch, Al. 42, 67, 93, 177, 277, 279, 284, 292, 300, 301, 333, 334.
Wasmuth, E. 128.
Weertz 40.
Wehrli, Fr. 231.
Wendt, A. 16, 17.
Werner, Ch. 16, 17.
West, M.L. 93.
Wieland, Ch. 136, 229.
Wieler, W. 301.
Wilhelm de Conches 199.
Wiendelband, W. 16, 116, 147, 151, 154, 162, 167, 168, 169, 172, 174, 175, 177, 178, 181, 183, 188, 189, 199.

Wilamowitz-Molendorf 157, 199, 205.
Windt 139.
Winkelmann 9, 142.
Winkler, A.H. 301.
Wolff, Ch. 17, 301, 228, 308.
Wundt, Max 40, 93, 199, 333.

Z

Zabarela 228.
Zeller, Ed. 6, 15, 29, 32, 35, 39, 42, 52, 61, 63, 67, 68, 71, 72, 74, 75, 76, 93, 99, 100, 101, 103, 105, 106, 107, 108, 112, 116, 119, 121, 123, 124, 128, 132, 133, 136, 138 139, 144 146, 147, 149, 150, 151—153, 154, 157, 160, 161, 164, 175, 178, 201, 202, 230, 231, 235, 236, 237, 239, 245, 249, 278, 288, 311
Zeus 7, 9, 34.
Zenon din Elea 43, 47—51, 52, 58, 67, 68, 69, 72, 73, 141, 148, 161, 164, 236, 249, 244, 245, 246, 247, 250, 251, 253, 254, 292, 341, 345.
Zenon din Kitton 161, 235, 241, 255, 256 258, 261, 263, 265, 290, 359, 360.
Zenon din Sidon 266, 341.
Zeusippops 279.
Zeuxis 279.
Zenodotus 337.

CUPRINSUL

INTRODUCERE:

1. Originea și însemnătatea filozofiei grecești 5
2. Perioadele filozofiei antice grecești. 5
3. Izvoarele filozofiei antice grecești 5

I.

FILOZOFIA PRESOCRATICĂ
PERIOADA COSMOLOGICĂ

A. *Problema materiei.*
Hilozoismul ionian 18
Tales din Milet 19
Anaximandru 20
Anaximene 23

B. *Problema formei.*
Pitagora din Samos 24

C. *Problema unității dintre materie și formă.*
1. Heraclit din Efes 29
2. Școala eleată 40
a. Xenophon din Kolophon 40
b. Parmenide din Elea 43
c. Zenon din Elea 47
d. Melisos 52
3. Naturalismul ionian 52
a. Empedocle 52
b. Anaxagora 61
4. Atomismul materialist 67
a. Leucip din Milet 67
b. Democrit din Abdera 71

D. *Trecerea de la filozofia naturii la antropologie și la etică. Sofistica.*
1. Luminismul antic grec 81
2. Caracterizarea generală a luminismului antic grec. Sofistica. 82
3. Filozofii sofiști 86
a. Protagoras 86
b. Gorgias din Leontinoi 88
c. Prodicos din Chios 89
d. Thrasymachos din Calcedon 89
e. Hippias din Elis 90
f. Antifon 90
g. Critias 91
4. Însemnătatea sofisticii 92

III.

FILOZOFIA SOCRATICĂ
PERIOADA ANTROPOLOGICĂ

1. Caracterizarea formei interioare a sufletului grecului antic în epoca socratică-platonică 94
2. Caracteristicile filozofiei antice greceşti în perioada antropologică . . 99
3. Filozofia socratică 102

IIII.

SOCRATICII MICI SAU UNILATERALI

1. Şcoala cinică 130
2. Şcoala cirenaică 136
3. Şcoala megarică 140
4. Xenofon 142

IV.

SISTEMELE UNIVERSALE
PERIOADA SISTEMATICĂ

A. *Idealismul platonic* 145
1. Viaţa şi opera lui Platon 146
2. Filozofia lui Platon 162
a. Teoria cunoaşterii şi metafizica ideilor 162
b. Ontologia platonică 173
c. Raportul Ideilor cu lumea senzorială 176
d. Filozofia platonică a naturii 179
e. Psihologia platonică 187
f. Etica platonică 181
g. Statul ideal platonic 190
h. Pedagogia platonică 194
i. Estetica platonică 196
j. Filozofia platonică a religiei 197
k. Importanţa istorică a filozofiei platonice 198
3. Academia veche (sec. IV î.Hr.) 200
B. *Realismul aristotelic*
1. Viaţa şi opera lui Aristotel 203
2. Filozofia aristotelică 206
3. Şcoala veche peripatetică 229

V.

ŞCOLILE ETICO-RELIGIOASE
PERIOADA ETICĂ-RELIGIOASĂ

(Stoicismul, epicureismul, scepticismul, neoplatonismul)

Caracterizarea generală a perioadei etico-religioase 232
A. *Perioada elenistică*
1. Stoicismul 235
2. Epicureismul 264
3. Scepticismul 279
B. *Filozofia în imperiul roman*
1. Introducere 286
2. Epicureismul roman, Titus Lucretius Carus 287
3. Eclectismul şi sincretismul 289

4. Stoicismul epocii imperiale 291
a. Seneca 292
b. Musonius Rufus 295
c. Epictet 295
d. Marc Aureliu 298
e. Influența filozofiei stoice în istoria gîndirii romane 299
C. *Perioada teologică a filozofiei antice*
1. Direcția teosofică premergătoare a neoplatonismului 301
2. Inoitorii pitagoreismului 309
3. *Neoplatonismul*
a. Platonismul religios 313
b. Plotin și școala neoplatonică romană-alexandrină 316
c. Plotin: viața și opera 317
d. Filozofia lui Plotin în relația ei cu trecutul filozofic 319
d. Concepția lui Plotin despre Dumnezeu 321
f. Concepția plotiniană despre spirit 326
g. Concepția plotiniană despre sufletul lumii 328
h. Teoria cunoașterii 330
i. Estetica plotiniană 332
4. Școala neoplatonică siriană 335
5. Școala neoplatonică ateniană: Proclus 336
6. Boetius 340
Repetitor: Întrebări și răspunsuri asupra filozofiei antice 342
Bibliografie generală 363
Indice de nume 367

Redactor : ION CIUTACU
Tehnoredactor : VALENTIN BOGDAN

Dat la cules 16.XI.1981. Bun de tipar 16.III.1982. Apărut 1982. Format 16/70×100 legat. Coli de tipar 23,75. Comanda nr. 217.

TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC
ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE